irénikon

1961/n°

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN / CHEVETOGNE / BELGIQUE

Irénikon

TOME XXXIV

1961

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXIV 1er trimestre 1961

Éditorial

Irénikon *paraît au début de 1961 avec un léger renouvellement de présentation. Nous avons demandé aux Frères de Taizé le concours de l'un de leurs artistes — Fr. Marc — qui accepterait de rajeunir les traits de la couverture, tout en lui gardant le mordant traditionnel que beaucoup aiment lui conserver.*

Nous sommes heureux de cette collaboration, qui à elle seule est déjà un symbole. Elle laisse bien en arrière le temps où, en 1926, la Revue faisait, non sans un certain bruit, sa première brèche et assumait la charge de ses premiers contacts. C'était l'époque des Conversations de Malines, de l'émigration russe, des premières grandes Conférences œcuméniques, bientôt suivies de l'encyclique Mortalium animos *de Pie XI, époque durant laquelle, à travers de nombreux tâtonnements, il fallait trouver une méthode vraiment constructive.*

*Des articles d'initiation d'allure modeste firent place peu à peu dans la Revue à des études plus approfondies de philosophie religieuse, d'ecclésiologie, de patristique et de théologie unioniste, où l'accent sur le rapprochement, qui mènerait un jour à ce qu'on appelle aujourd'hui le dialogue, était un des premiers soucis. D'autre part, la présentation d'un grand nombre de livres et des chroniques détaillées de tous les mouvements interconfessionnels a toujours été une des principales tâches d'*Irénikon. *Si certaines rubriques telles que la « Revue des revues » ou les listes bibliographiques ont été abandonnées depuis la guerre, parce qu'elles faisaient double emploi avec d'autres publications, l'ensemble de l'information a cherché non seulement à se maintenir, mais à faire des progrès*

constants. Toute cette réalisation représente une somme importante de labeur continu qu'ont assumé un certain nombre d'ouvriers du dedans et du dehors, par une collaboration sans relâche, dans le travail pour l'Unité de l'Église.

Aussi bien, nous a-t-il semblé opportun de faire coïncider la nouvelle présentation de la Revue avec la préparation des Tables générales, qui comprendront toutes les rubriques des 33 premiers tomes (1926 à 1960), mettant ainsi entre les mains de ceux qui possèdent la collection, un instrument de travail et de consultation particulièrement utile.

Aux nouveaux abonnés, qui ont augmenté considérablement au cours de ces dernières années, sont venus s'ajouter un certain nombre d'amateurs de collections complètes. Ces demandes réitérées nous ont obligés à réimprimer anastatiquement plusieurs fasicules épuisés, ce qui nous permettra, avec le temps, de satisfaire totalement à leurs désirs.

Le futur Concile et sa préparation

C'est le dernier jour de la semaine de prières pour l'Unité, 25 janvier 1959, il y a un peu plus de deux ans, que le Saint-Père a annoncé, à l'étonnement de tout l'univers chrétien, la tenue prochaine d'un nouveau concile. Depuis lors, les travaux n'ont pas chômé, et l'on peut croire que plus de la moitié du temps séparant cette proclamation de l'ouverture du concile lui-même est révolue.

Du cours des événements et des travaux préparatoires, il ressort que l'idée du labeur conciliaire s'est singulièrement précisée. Sans savoir exactement quel sera le déroulement du concile, on peut mesurer le chemin parcouru. Tachons de faire ici un bilan sommaire de ce qui a été dit en différentes publications. Nous y ajouterons quelques réflexions, et y rattacherons les faits les plus récents.

* * *

Quand la nouvelle fut jetée dans le public, et par la manière dont fut faite sa première proclamation, on put croire qu'il s'agirait d'un concile destiné à réaliser l'unité entre les chrétiens, et il semble bien que cette idée ait tenu au début une très grande place dans la pensée du Saint-Père. Très vite cependant, on s'aperçut que, malgré une fermentation générale dans toutes les confessions relativement à la recherche de l'unité, on n'était point mûr dans le monde catholique pour réaliser un tel programme ; le moment n'était pas encore venu. Par ailleurs, d'autres questions également urgentes de réadaptation de la vie de l'Église étaient soulevées, autour desquelles le débat conciliaire, puisque l'idée en était lancée et qu'il fallait y donner suite, pourrait apporter beaucoup de lumière. Elles seraient bien dans les vues unionistes du Pape, car elles produiraient dans l'Église un changement favorable aux contacts et aux relations avec les non-catholiques.

La décision du Saint-Père relative à la tenue du concile était ferme, et il fallait se mettre à l'œuvre. Tous les évêques catholiques, les Universités, les Facultés de théologie, la Curie romaine et d'autres organismes importants furent consultés par des questionnaires appropriés sur les matières à traiter. Une commission antépréparatoire fut chargée de recueillir les réponses. Son organisation a été sommairement décrite par la presse en son temps [1]. Elle avait pour but de grouper toutes les remarques et d'en préparer ainsi une présentation homogène. Puis cette commission antépréparatoire fut dissoute et d'autres commissions, appelées préparatoires, furent créées durant l'été dernier. Tout cela s'est fait avec une rapidité étonnante. Plusieurs auraient voulu agir avec plus de lenteur pour faire un travail plus approfondi. Mais le Saint-Père n'est plus jeune. Il sait qu'un canon du Code (can. 229) dit que si le Souverain Pontife vient à mourir durant la célébration d'un concile, celui-ci est *ipso facto* interrompu jusqu'à ce que le nouveau pape décide d'en reprendre les assises et de le continuer. Or les successeurs de papes conciliaires n'ont pas toujours été également chauds pour la reprise de ces assemblées. Le Concile de Trente a duré dix-huit ans et a connu des interruptions. Durant une de celles-ci, un nouveau pape, Paul IV, dont le pontificat dura quatre ans, ne voulut point entendre parler de concile et travailla à la réforme de l'Église par des moyens qu'il jugeait plus efficaces. Il fallut attendre son successeur pour reprendre les sessions. De là sans doute de la part du Saint-Père une certaine hâte à faire marcher celui-ci.

On dit souvent qu'il sera très court. Mais en réalité on ne peut déterminer la longueur d'un concile. Celui du Vatican a été interrompu par les événements politiques et la guerre de soixante-dix. Après cette date, la situation du pape prisonnier fut jugée cause suffisante pour empêcher la reprise des débats, mais au lendemain des accords du Latran en 1929, certains pensèrent immédiatement à sa continuation. Un théologien très sérieux écrivait alors : « De nouveau, s'il le juge opportun, il (le Saint-Père) pourra exercer sa mission sous la forme la plus solennelle qu'ait connu l'histoire de l'Église par la convocation d'un concile,

1. Cfr. *La Civiltà cattolica*, 26 juin 1959 (n. 2615), p. 536.

qui reprendrait et compléterait le programme inauguré par le concile du Vatican, mais interrompu par la tragédie de 1870. C'est vers la reprise de ces solennelles assises que se portèrent spontanément les joyeuses attentes des fidèles quand furent signés les accords du Latran »[1].

On pouvait encore à la rigueur parler comme cela en 1929. On ne le peut plus aujourd'hui. Il y a trop longtemps que le premier concile du Vatican a eu lieu, et le reprendre à près d'un siècle de distance serait du pur formalisme. Plus personne ne s'en souvient autrement que par les livres, et les problèmes ont considérablement évolué. L'atmosphère tout d'abord est beaucoup plus sereine. Une lecture rapide des revues de 1869 révèle une animosité très grande de la part des non-catholiques de cette époque à l'égard du concile, parce qu'on sentait qu'il s'agissait d'y affirmer plus que jamais la puissance pontificale sous son aspect de domination. De plus, une ecclésiologie dégagée de formes trop humaines eût été alors difficile à construire. La reprise de contact avec les grandes notions du mystère de l'Église, très oubliées depuis les controverses de la Réforme, ne s'était point faite encore et n'avait été pressentie que par quelques penseurs isolés. Aussi bien, un théologien catholique n'a-t-il pas craint d'écrire il y a peu de temps : « Il a été sans doute providentiel que le concile du Vatican n'ait pas eu le temps de mettre au point et de promulguer sa constitution sur l'Église (au delà de son 1er chapitre) ; cette constitution aurait conservé son caractère trop peu biblique, trop sociologique, trop juridique, ainsi que son manque de préoccupation pour les aspects communautaires »[2].

* * *

Aujourd'hui le climat est changé. Outre que l'attention a été portée d'une manière beaucoup plus générale dans la littérature religieuse sur les aspects profonds de la nature de l'Église, et cela non seulement par des écrivains de génie mais encore par

1. D. F. De Wyels, *Le Concile du Vatican et l'Union*, dans *Irénikon*, 6 (1929), p. 366.
2. R. Aubert, *L'ecclésiologie au Concile du Vatican* dans *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne, 1960, p. 261-262.

plusieurs encycliques qui les ont propagés, c'est l'idée de collégialité qui est mise en avant. Nous savons aussi qu'existe un mouvement biblique et spirituel capable de contrebalancer les perspectives d'il y a un siècle dont nous parlions il y a un instant.

De plus, les non-catholiques se tournent vers le concile avec un intérêt marqué. La personne de Jean XXIII, tout d'abord, leur fait confiance, et si le concile se déroule suivant les prévisions de celui-ci, tous sentent qu'un grand pas en avant sera fait au point de vue du rapprochement confessionnel. La convocation d'un nouveau concile met donc un point final au concile du Vatican de 1870. Celui-ci restera interrompu, inachevé. Le prochain, nous le savons maintenant, sera appelé « second concile du Vatican » [1]. Au début il semble y avoir eu quelques hésitations concernant le lieu. *La Civiltà cattolica* s'était élevée contre un article fantaisiste de la Revue *Esprit* qui déclarait que le concile aurait probablement lieu à Venise [2]. Nous n'en sommes plus au temps où les conciles se faisaient en dehors de Rome. Qu'on se rappelle cependant que plusieurs papes, vers la fin du

1. « Quod Vaticanum secundum vocabitur », JEAN XXIII, *Discours de la clôture du Synode romain*, 31 janvier 1960, *AAS*, 20 avril 1960, p. 294. — Il est remarquable que Jean XXIII a mis le futur concile sous le patronage de trois grands docteurs de l'Église, dont deux, S. Grégoire de Nazianze et S. Jean Chrysostome furent patriarches de Constantinople et le 3e, S. Grégoire le Grand, pape : « Sancto Gregorio Nazianzeno et Sancto Joanni Chrysostomo, Constantinopolitanis patriarchis, et Sancto Gregorio Magno Summo Pontifici » (*Ibid.* p. 294) comme si, à cette occasion, il voulait lier le nom de Constantinople à celui de Rome.

2. Cfr le bulletin de la Radio Vaticane du 27 janvier 1959, cité par G. CAPRILE S. J., *Primi commenti all' annunzio del futuro Concilio ecumenico*, dans *La Civiltà cattolica* du 2 mai 1959 (n. 2613, p. 292). A noter que cet article est le premier que la *Civiltà* ait consacré au concile, depuis son annonce dans un tout petit paragraphe, donnant sous le simple titre *Importante allocuzione al Sacro collegio*, le communiqué du 26 janvier (no du 7 févr. 1959, 2607, p. 316). La prudente revue avait laissé passer plus de trois mois, et cinq fascicules, avant d'apporter ses lumières sur ce grand événement. Par contre, depuis le 18 juin 1960, elle a donné périodiquement dans chaque fascicule un *Notiziario* numéroté sur *La preparazione del Concilio Vaticano II*, où on peut trouver une foule de renseignements, qui sont du reste reportés soigneusement dans des index aux tirés à part de ces notices. Le 1er index a paru après le 11e fascicule. Le P. Caprile, dans l'article déjà cité (p. 283, note) rappelait que la *Civiltà*, avant le 1er concile du Vatican, de juillet 1868 à décembre 1869, avait donné 25 articles consacrés au futur concile, et que de janvier 1869 jusqu'à

moyen âge, avaient proposé de réunir un concile en Orient, et même, comme Eugène IV, à Constantinople. Beaucoup de conciles du moyen âge avaient eu lieu au Latran, siège épiscopal de l'évêque de Rome. On aurait pu s'y rendre encore. Mais la basilique vaticane est devenue depuis trop longtemps le signe de la puissance universelle du Souverain Pontife, pour qu'on puisse, dans l'idée de beaucoup, se réunir décemment ailleurs. C'est là que se font toutes les manifestations religieuses. D'y avoir été convoqué pour le concile précédent, on tend à y revenir pour celui-ci. Plusieurs souhaitent que le second concile du Vatican soit la plus grande manifestation religieuse du XXe siècle, comme celui de 1870 avait été celle du XIXe. On pousse donc à faire du concile un étalage de puissance. Il est permis de se demander cependant si c'est là un bien, et si cette préoccupation ne devrait pas être quelque peu tempérée. Car en définitive, un concile ne se réunit pas pour la parade, et celui-ci doit être le point de départ de changements profonds dans l'Église. Il n'est pas sûr qu'un concile postérieur et qui aurait à faire avancer un peu plus la question de l'Unité, ne se fasse plus avantageusement ailleurs qu'à Rome.

* * *

D'autre part, un concile au XXe siècle au Vatican même, peut présenter quelques inconvénients. Une certaine surprise, une déception presque, avait marqué l'opinion le jour où, la commission antépréparatoire étant constituée, on s'aperçut que sa composition ne comprenait que des assesseurs et des secrétaires des congrégations romaines. Une déception nouvelle se manifesta également lorsque le bruit circula que le Synode romain, réuni par le Saint-Père avant la vraie préparation du concile, s'était fait — du moins c'est ainsi que la chose avait été présentée — à peu près sans délibération de ses membres. Ce synode et le con-

l'ouverture des assemblées, chaque fascicule comprenait sous le titre *Cose spettanti al futuro Concilio*, une chronique de 19 à 38 pages. C'est en marge d'une de ces chroniques, que la note du 6 février 1869 (*Correspondance de France*) sur la dogmatisation par acclamation de l'infaillibilité pontificale déclencha une tempête de protestations.

cile sont cependant deux choses différentes, mais on y voyait comme un mauvais présage.

Pour clarifier les idées à ce sujet et pour faire ressortir la transcendance d'un concile général ou œcuménique, trois organismes sont à considérer ici : le synode diocésain, la Curie romaine et le concile général ou œcuménique. Disons un mot de chacun.

1er organisme : Le Synode diocésain. L'évêque, en l'occurrence l'évêque de Rome, comme tout autre évêque dans son diocèse, peut convoquer un synode. En principe, il doit y avoir, d'après le droit canon, un synode dans chaque diocèse tous les dix ans. Il n'y en avait jamais eu à Rome [1], et on a beaucoup parlé de la manière dont s'était fait ce synode : les participants se seraient trouvés devant une besogne pratiquement déjà faite, comme dans un congrès où les vœux exprimés par les membres auraient été imprimés à l'avance. Certains en ont déduit que c'était là une répétition générale pour le concile et que celui-ci se traiterait de la même façon. C'est faux. Un synode diocésain a comme unique législateur l'évêque lui-même [2], les autres participants ne sont que consultés. Ce point est très important. Le concile général ou

1. Le Saint-Père à raconté lui-même dans son discours inaugural du synode romain, que lorsqu'il annonça le futur concile, une voix lui suggéra : « Saint Père, belle idée que celle d'un concile œcuménique, mais pourquoi ne pas songer avant tout aux besoins immédiats de Rome, par la préparation d'un synode diocésain pour la ville, qui est au centre de la chrétienté, et qui, depuis un demi-siècle est passée de 400.000 habitants en 1900, à plus de deux millions selon les statistiques les plus récentes ? » *Docum. cath.* du 21 février 1960, p. 196. — « Il est, disait encore Jean XXIII, le premier (ce synode) dans les annales ecclésiastiques de Rome, mère des peuples chrétiens ; il est digne du très grand respect qu'il a suscité dès sa première annonce. Gardons-nous bien de porter un jugement injuste et défavorable sur Rome du fait que aujourd'hui seulement, il est question dans son histoire de la célébration d'un synode, alors que depuis tant de siècles ont eu lieu et continuent encore d'avoir lieu des synodes diocésains dans toutes les nations catholiques du monde surtout depuis la publication des Actes du concile de Trente ». Certains ont cru voir une légère ironie dans la phrase qui suit, dans laquelle le Saint-Père remarquait qu'à Rome — où devait cependant se tenir le synode — il n'était « pas besoin de discussions ni de directives particulières » et que « tout y était simplifié ».

2. « Unicus est in Synodo legislator episcopus, ceteris votum tantum consultivum habentibus » (can. 362).

œcuménique est tout autre chose. Nous allons le montrer tout de suite.

2e organisme : Le pape en tant que chef de l'Église universelle, exerçant sa juridiction avec l'aide de *la Curie romaine*, c'est-à-dire les congrégations, les tribunaux et autres offices. D'après le code de Droit canon (can. 7), lorsqu'on parle du Siège apostolique ou du Saint-Siège, on entend tout aussi bien les dicastères de la Curie que le Souverain Pontife lui-même [1] ; recourir au Saint-Siège, cela veut dire le plus souvent aux congrégations romaines. Or, ces congrégations ont pour but d'aider le pape dans les affaires qui concernent toute l'Église, non pas d'aider les autres évêques ni le diocèse de Rome. Les congrégations, par exemple, n'avaient pas à intervenir en soi dans le synode diocésain. Leur origine et leur but nous montrent que leurs rôles sont bien différents. Elles se sont multipliées et développées au cours des âges en raison de l'importance qu'à prise de plus en plus, dans la chrétienté occidentale, le siège de Rome. L'ancienne Église de Rome était sous une vigilance spéciale des sept diacres régionnaires, personnages très importants dans le presbytérium et dans la vie de l'Église de cette ville [2]. Volontiers, ils se considéraient comme supérieurs au collège des prêtres des grandes basiliques, et plusieurs interventions, notamment de saint Jérôme, ont cherché à tempérer leurs influences [3]. Certains historiens ont vu en eux les ancêtres des cardinaux de Curie [4] et il se peut que cette appréciation ne soit pas dénuée de fondement. Ces diacres jouaient en effet un grand rôle dans le conseil du pape, et c'est d'eux en grande partie que dépendait la marche des affaires dans les relations extérieures.

1. « Nomine Sedis Apostolicae vel Sanctae Sedis in hoc codice veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Congregationes, Tribunalia, Officia, per quae idem Romanus Pontifex negotia ecclesiae universae expedire solet » (can. 7).

2. Cfr D. H. Leclercq, art. *Diaconie* et *Diacre* dans DAL, t. IV, 735 et 741.

3. Cfr notamment *Epist. ad Evangelum*, PL, 22, 1193 sv.

4. Cfr A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*, Leipzig, 1924, t. II, p. 852.

Dès avant le IVe siècle les diocèses italiens avaient pour métropolitain l'évêque de Rome qui fut très tôt, bien qu'avec des périodes d'avance et de recul, considéré comme le primat de toute l'Italie, et de ce chef y intervenait beaucoup plus qu'ailleurs. Des interventions passagères cependant, de plus en plus multipliées eurent lieu également par rapport aux autres Églises — et même parfois aussi en Orient —, surtout dans la mesure où celles-ci le demandaient en raison d'une primatie de l'Église romaine reconnue dans l'univers chrétien dès la fin des temps apostoliques. Mais il est arrivé que, par suite d'une décadence très grande des Églises d'Occident, des Gaules et de la Germanie tout particulièrement, le régime des diocèses italiens fut étendu à d'autres régions. Ce fut en effet la misère et le relâchement des mœurs de ces Églises depuis les invasions barbares, — et, notons-le, à partir de l'ère carolingienne et de la féodalité surtout, — qui provoquèrent l'intervention continue du seul Siège apostolique dans nos pays. Et encore, fut-ce une chose difficile, longue et laborieuse que de mettre celui-ci en mouvement pour la réforme ! La papauté durant plusieurs siècles n'était ni brillante ni forte. En fait, ce ne fut que sous Léon IX, au XIe siècle, et surtout sous Grégoire VII que la papauté, consciente de ses responsabilités, entreprit courageusement la réforme de l'Église en Occident. Or c'est précisément l'épiscopat qu'il fallait libérer, car l'investiture laïque en avait fait un instrument de corruption. Léon IX se mit en route et tint lui-même des conciles réformateurs à Pavie, à Cologne et à Reims. Mais ce qui fut ainsi gagné ne serait jamais abandonné : il fallait en effet que se maintienne la réforme. Tel est le principe et l'origine du développement de la centralisation romaine. Non seulement on ne lâcherait plus ce qu'on avait obtenu mais, de plus en plus, toute chose nouvelle ne pourrait se faire que sous contrôle et souvent par autorisation de la Curie pontificale. Il y avait ici un bien majeur à sauver : la bonne tenue de l'Église d'Occident [1]. Une chancellerie se développa, qui se déploya peu à peu en des organismes plus complets, les congrégations. Ce régime a connu diverses alternatives, mais, depuis le

1. Il est résulté de tous ces mouvements une ecclésiologie très particulière, qui n'est pas tout-à-fait celle des premiers siècles, et contre laquelle les non-catholiques viennent constamment se heurter.

concile de Trente, il s'est stabilisé, et l'a surtout été depuis le Code de Droit canonique promulgué en 1918.

* * *

Or les conciles généraux et œcuméniques sont un peu à l'opposé de ce régime, car ils font appel à ceux que précisément la Curie a pour fonction, de par le développement de l'histoire autant que par le souci de remédier aux décadences, de retenir et de diriger. On a cité jadis la réflexion spontanée d'un Cardinal de Curie, le Cardinal Pitra, apprenant la décision de Pie IX de convoquer le 1er concile du Vatican : « Quoi, un concile ? Mais les théologiens français et allemands viendront bouleverser nos congrégations ! »[1] Il est vrai que ce ne sont pas les théologiens qui font le concile, mais les évêques. Cependant ces évêques viennent de l'extérieur et appartiennent à bien d'autres régions, souvent encore beaucoup plus éloignées du centre.

Ce *3e organisme*, en effet, *le Concile*, est composé de tout l'ensemble de l'épiscopat, c'est-à-dire des chefs d'Églises qui sont les successeurs des apôtres, et qui, de par l'institution divine, président aux Églises particulières non seulement de l'Occident sur lequel Rome avait exercé sa fonction réformatrice, mais également de l'Orient [2]. Ils constituent, avec l'évêque de Rome, l'ensemble de l'épiscopat catholique et, réunis en concile, ont, suivant l'expression même du code (can. 228) une *suprema potestas* sur l'Église universelle. Cet organisme est donc très différent de celui constitué par un diocèse et une Église particulière, très différent aussi des congrégations romaines ; celles-ci ne représentent pas les Églises particulières et ne sont nullement des mandataires du concile, mais du Souverain Pontife, qui exerce en temps ordinaire et par lui-même, son pouvoir sur les affaires courantes, conformément au développement que nous avons exposé. Comme le Saint-Père l'a très clairement expliqué

1. R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 312.
2. « Le Concile œcuménique résultera de la présence et de la participation d'évêques et de prélats qui seront la représentation vivante de l'Église catholique dans le monde entier ». Allocution de Jean XXIII en la fête de la Pentecôte (5 juin) 1960. Cfr *Docum. cathol.*, 3 juillet 1960, col. 803.

il y a six mois : « Le Concile œcuménique a une structure et une organisation qui lui sont propres et qui ne peuvent être confondues avec les fonctions ordinaires et caractéristiques des divers dicastères et congrégations qui constituent la Curie romaine, laquelle continue d'exercer, même pendant le concile, ses fonctions d'administration générale. Distinction bien précise. Le gouvernement de l'Église dont s'occupe la Curie romaine est une chose, le concile en est une autre » [1].

On a beaucoup écrit ces derniers temps sur l'importance du collège épiscopal, réplique à travers les siècles de ce qu'était le collège apostolique dans l'Église primitive. Le Pape Pie XII avait relevé notamment cette prérogative des évêques : « La qualité de légitime successeur des apôtres par institution divine le rend (l'évêque) solidairement responsable de la mission apostolique de l'Église » [2]. Pie XI avait du reste dit de même : « Ce n'est pas seulement à Pierre dont nous occupons le siège mais en même temps à tous les apôtres dont vous êtes les successeurs, que le Maître a ordonné d'aller par tout le monde prêcher l'évangile à toute créature » [3]. On cite volontiers ce texte de saint Jean Chrysostome : « Un évêque ne doit pas seulement avoir l'œil sur l'Église que Dieu lui a confiée, mais encore sur toutes les autres ; il doit étendre sa charité dans tous les lieux où est l'Église et sur tous les fidèles qui la composent » [4]. Mais les évêques de l'Église catholique ne s'étaient plus réunis en concile depuis plus d'un siècle et l'opinion s'était même répandue que, depuis la définition de 1870 concernant la primauté et l'infaillibilité pontificales, les conciles étaient devenus inutiles ou à peu près. La réunion d'un concile par Jean XXIII est donc un événement très important, qui donnera sans doute un nouvel équilibre à l'institution ecclésiastique, à qui il est bon de se sentir de temps en temps reposer sur toute la largeur de sa base.

* * *

Il n'est pas téméraire de penser que dans certains milieux romains, — pas dans tous — la nouvelle de la convocation du

1. *Ibid.*
2. Encyclique *Fidei donum* du 21 avril 1957, *AAS*, 49, p. 236-237.
3. Encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926, *AAS*, 18, p. 69.
4. *Éloge d'Eustathe d'Antioche*, P. G., 50, 602.

concile ait provoqué une certaine stupeur et une inquiétude un peu semblable à celle que nous relevions tout à l'heure chez le cardinal Pitra.

La fermeté avec laquelle le Siège apostolique a exercé sa puissance depuis un siècle, le prestige grandissant que d'éminents Pontifes comme Léon XIII lui ont donné, la pratique de la Curie dans le maniement difficile d'un gouvernement très centralisé qui fait marcher les affaires avec régularité et diligence, le contrôle rigoureux dans les nominations des évêques, l'appareil des nonciatures, le monopole des dispenses, etc. ont créé une organisation continue dans l'Église moderne, qui pourrait, au jugement de certains, être compromise par la convocation d'un organisme dont on n'a plus entendu la voix depuis près de cent ans et qui chercherait peut-être à faire pression pour en modifier les rouages. De plus, la grandeur du Saint-Siège ne pâlirait-elle pas un peu devant l'assemblée des évêques lesquels, bien qu'en plein accord avec le Souverain Pontife et en harmonie avec lui, pourraient imprimer à l'Église de nouvelles impulsions qui ne cadreraient peut-être pas avec celles de la Curie ? Celle-ci n'est, en effet, que le développement d'une force acquise par la puissance exercée par le pape et son entourage à partir du centre sur l'Église universelle [1], tandis que le concile est un organisme d'un tout autre ordre. Il est universel en raison de l'affluence passagère, en un centre, de tous ceux qui travaillent au loin et même souvent à la périphérie, où les problèmes peuvent très bien ne pas être considérés de la même manière. Le concile donnera donc aux évêques l'occasion de manifester leur point de vue avec leur autorité apostolique. Sans doute, il a, d'après les canons, besoin en dernier ressort de l'approbation du Souverain Pontife. Mais autre chose est une assemblée de tous les successeurs des apôtres et autre chose un travail des dicastères romains dont la fonction est de subvenir à la charge très lourde de l'évêque de Rome dans le gouvernement des questions concernant l'Église, et qu'il se réserve en temps ordinaire.

Aussi bien, à l'inverse de ce qui s'était produit lors de la commission antépréparatoire, est-ce avec une certaine satis-

1. Cfr can. cité plus haut n. 6.

faction que le public, attentif à ces différences, a constaté qu'aucun des secrétaires des congrégations romaines ne figurait comme membre des commissions préparatoires du concile. Certes, les Cardinaux présidents de ces commissions sont pour la plupart des cardinaux de Curie, mais le travail pratique a été confié à d'autres mains, et, de plus, un très grand nombre de membres et de consulteurs viennent de l'extérieur, qui partagent sans doute plus facilement le point de vue du Saint-Père de vouloir réadapter l'Église au monde moderne, que beaucoup de ceux qui sont dans les rouages ordinaires. Il faut du reste savoir réaliser les données du problème. Un changement d'orientation dans le gouvernement supposera peut-être une modification dans les congrégations qui ont une tradition multiséculaire, et on pourrait s'exposer, en introduisant des changements importants, à créer une crise momentanée et un certain trouble. Que ne dit cependant que, tout en agissant avec prudence, il ne faille consentir à cette éventualité pour un plus grand bien ?

On cite volontiers l'organisation de l'Église catholique romaine, à partir des dicastères pontificaux, comme la meilleure organisation du monde. Sans doute, c'est d'un point de vue concret et matériel qu'on parle ainsi, mais si cela constitue pour beaucoup un argument valable, ils ne manquent pas, ceux qui souhaitent un rajeunissement de ce régime.

* * *

Venons-en maintenant aux commissions préparatoires du concile. Outre deux secrétariats nouveaux (nous ne parlons pas de la Commission des finances), et en plus de la Commission centrale qui aura à reviser tout le travail quand celui-ci sera terminé, elles sont au nombre de dix, soit en tout douze organismes spécialisés : 1. la Commission théologique ; 2. la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses ; 3. celle de la discipline du clergé et du peuple chrétien ; 4. la Commission des religieux ; 5. celle des sacrements ; 6. celle des séminaires et des études ; 7. celle des missions ; 8. celle des Églises orientales ; 9. celle pour l'apostolat des laïcs ; 10. la Commission de la liturgie; et enfin les deux secrétariats : un pour les moyens modernes

de diffusion, l'autre, appelé Secrétariat pour l'unité des chrétiens, qui est peut-être la création la plus importante. En effet, toutes les autres commissions sont plus ou moins calquées sur les appellations des congrégations romaines tandis que ce dernier secrétariat est une institution entièrement neuve, d'une autre facture, et correspond à un besoin urgent, souvent signalé au cours de ces dernières années, étant donné l'importance du mouvement œcuménique en dehors du catholicisme.

* * *

Comment fonctionnent ces commissions ? Il est difficile de donner beaucoup de détails, car le secret est imposé à tous les membres et consulteurs (les membres auront droit de vote pour la présentation des conclusions, ce que n'auront pas les consulteurs). Au nombre de 700 environ au total, ils proviennent de tous les pays et de toutes races. Afin de permettre aux évêques lors de la toute première consultation, avant même la constitution de la commission antépréparatoire, de s'exprimer en toute liberté, la plus grande discrétion leur avait été promise. Il est naturel que ceux qui ont à élaborer leurs réponses soient tenus par une loi sévère. Le Saint-Père s'en est comme excusé dans un discours ; il eût voulu que tout le monde, spécialement les non-catholiques, puissent être informes de ce qui se passe dans la préparation du concile. Mais il faut garder le secret pour le moment [1].

Ces commissions sont réparties en sous-commissions, dont les membres sont chargés, soit qu'ils résident à Rome, soit qu'ils soient ailleurs, d'étudier un certain nombres de problèmes utiles, et d'envoyer au secrétaire le résultat de leur enquête. Une première réunion a eu lieu à Rome en novembre. Les sous-

1. « Nous voulons espérer toutefois que ceux qui, sans participer à la profession intégrale de la foi catholique, désirent avec loyauté et confiance des informations sur les travaux du Concile, ne trouveront pas inopportune ou peu courtoise notre invitation à attendre que les Pères et les consulteurs qualifiés en raison de leur appartenance aux diverses commissions, aient accompli leur travail et que tout soit bien prêt et mieux disposé pour des contacts plus élevés... » *Allocution* du 14 novembre 1960. Cfr *Docum. cath.*, du 4 décembre 1960, p. 1483.

commissions furent composées alors et les choses furent mises en train. Le matériel sur lequel on travaille est un ensemble de volumes imposants, dont le premier — Actes du Saint-Père concernant le concile — est seul en vente. Les autres sont à l'usage exclusif des commissions. Ils comprenaient, en février dernier, un volume des congrégations romaines (438 p.) ; deux volumes des évêques d'Europe, hormis l'Italie (1610 p.) ; un volume des évêques italiens (948 p.) ; un volume des évêques d'Asie (668 p.) ; un autre de ceux d'Afrique (586 p.) ; un pour l'Amérique latine et l'Océanie (706 p.). Manquaient encore récemment le volume provenant des universités ou instituts catholiques, celui de l'Amérique du Nord, et un troisième pour le reste des évêques de l'Europe non italienne. Ce qui fera un minimum de 11 volumes. Or, c'est sur les matières contenues dans ces volumes que les membres et les consulteurs ont à faire les travaux qu'on leur demande. Dans beaucoup de commissions, une seconde réunion était prévue pour février. L'une ou l'autre, qui avait cherché un délai, ses travaux n'étant pas assez avancés, a subitement dû se réunir tout de même : il n'est pas impossible que ce ne soit le saint-Père qui fasse ainsi avancer les choses. En somme, la préparation du concile est active.

Mais disons-nous bien que nous n'en sommes encore qu'au stade préparatoire. Le concile n'a pas encore commencé. On entend parfois affirmer le contraire, peut-être comme par figure de style, même par des personnages très hauts placés. Il est peu probable toutefois que les évêques qui ne font pas partie des actuelles commissions, — et ils sont plus de 90 % — raisonnent de cette manière. En réalité le concile ne commencera que lorsque les Pères, c'est-à-dire tous les membres de l'épiscopat, tous ceux qui sont réellement et effectivement, par succession, membres du collège apostolique prolongé dans le collège épiscopal, seront présents aux côtés de l'évêque de Rome. Tant que cela n'est pas fait, il n'y a pas encore de concile. Sans doute, beaucoup d'éléments peuvent se préparer maintenant, qui hâteront le cours des débats, et faciliteront les assemblées. Certains craignent, nous l'avons déjà dit, que les choses ne se passent au concile comme dans un synode diocésain. Mais en ce cas, il n'y aurait pas de concile. Ou, en d'autres termes, la puis-

sance d'organisation de la machine préparatoire en arriverait à démontrer l'impuissance à faire entendre les voix qui doivent se manifester dans les assemblées du concile lui-même.

Nul doute que les Pères qui siégeront tiendront à exercer pleinement leur fonction d'évêques conciliaires et ne se laisseront pas entraîner par un mouvement de dirigisme.

* * *

Quels seront les grands problèmes du futur concile ? Un communiqué d'agence qui a pour lui d'avoir été repris par des revues bien informées, comme *La Civiltà cattolica* [1], nous a livré les treize points suivants. Ce n'est qu'un programme, et nous ne savons pas les interventions — qui peut les connaître ? — que les Pères feront au concile et qui pourront changer le cours des choses prévues. Nous livrons ici ces points en toute hypothèse :

1. Précisions dogmatiques sur la doctrine de l'Église, en se basant sur l'encyclique *Mystici corporis* de Pie XII et en vue d'un rapprochement entre les chrétiens.

2. Précisions à propos de l'autorité des évêques dans l'Église et dans leur diocèse ; extension de leurs droits en matière pastorale et liturgique.

3. Études des rapports entre l'épiscopat et les Instituts religieux, lesquels devraient être mis davantage au service de l'apostolat et du ministère pastoral.

4. Problème de la formation du clergé et son adaptation à l'époque moderne.

5. Étude des questions soulevées par le manque de vocations sacerdotales.

6. Détermination des devoirs et des droits des laïcs dans l'Église, des principes et des fondements de l'apostolat des laïcs.

7. Discussion sur la doctrine sociale de l'Église et sur les moyens à mettre en œuvre pour en assurer l'application.

8. Renouveau liturgique ; continuation de la réforme en cours (nouveau code des rubriques).

1. *La Civiltà cattolica* du 5 novembre 1960 (n. 2649) p. 312.

9. Précision des principes qui doivent régir les rapports de l'Église et de l'État et les divers modes d'application, spécialement dans les pays récemment arrivés à l'indépendance.

10. Recherche de nouvelles méthodes d'apostolat missionnaire.

11. Étude des techniques modernes de diffusion de la pensée et des moyens à mettre au service de l'évangélisation.

12. Condamnation solennelle des erreurs contemporaines : communisme, athéisme, laïcisme, naturalisme. Réformes à apporter à la vie spirituelle, intellectuelle et morale pour lutter efficacement contre ces erreurs.

13. Réforme du livre de l'Index en réduisant à quelques cas l'interdiction absolue et en substituant à la nomenclature aujourd'hui périmée une cote de valeur morale des ouvrages, comme cela se pratique actuellement pour les spectacles.



Peut-être aurons-nous l'occasion de revenir ultérieurement sur ces treize points, s'il se confirme qu'ils représentent vraiment les tendances prévues pour les débats conciliaires. Le premier d'entre eux, en tous cas, nettement unioniste, pourrait être longuement développé.

Quoiqu'il en soit, ces prévisions restent aléatoires. « Il est impossible, disait le Cardinal Lercaro, de savoir aujourd'hui ce que fera le Concile, car nous ne savons pas ce que fera le Saint-Esprit, qui est le premier grand acteur du Concile œcuménique » [1].

D. O. ROUSSEAU.

1. Cité par G. HUBER, *Vers le Concile*, Paris, 1961, p. 56-57.

La Theotokos dans les offices byzantins du temps pascal

L'un des traits frappants des offices byzantins est la dévotion à la Mère de Dieu qui y est toujours exprimée. Certes, l'année liturgique byzantine connaît de nombreuses festivités mariales, mais à côté de cela l'Église byzantine évoque ou invoque la Theotokos dans la quasi-totalité de ses festivités et dans toutes ses fonctions. Les règles du Typikon, qui régissent la structure et la composition des offices, exigent qu'au cours de ceux-ci et à des moments bien précis soient chantés chaque fois, sauf en des cas très rares, des hymnes dédiés à Marie. Et c'est un fait d'observation courante que dans les livres liturgiques byzantins, quels qu'ils soient, les catènes plus ou moins longues de pièces poétiques intercalaires appelées stichères et d'autres compositions dites tropaires se terminent presque toujours par un theotokion, et que les hirmi [1] de la 9e ode du canon ont ordinairement un contenu marial. Il en résulte dans tous ces livres une hymnographie mariale parfois très abondante, qui nous permet de parler d'une véritable présence de la Vierge dans toute la prière de l'Église byzantine.

Or, à notre connaissance du moins, ce fait jusqu'à présent n'a pas été l'objet d'une justification doctrinale de la part des liturgistes ou des théologiens [2]. Celle-ci, pourtant, dans bien des cas n'est pas facile à entrevoir.

1. L'*hirmos* est la première strophe de chaque ode du Canon, ensemble des pièces paraphrasant les neuf cantiques de l'Écriture chantées à l'Office.

2. Le P. Bulgakov fait pourtant souvent état de cette présence mariale dans la liturgie byzantine et s'en sert pour étayer certains aspects de ses vues mariologiques, ainsi que l'on peut le voir dans son article sur *La Croix de la Mère de Dieu*, paru dans *La Pensée théologique* (Paris, 1943, pp. 3 et suiv.). Il y part de l'idée que l'Esprit-Saint et l'Église ont snppléé

On peut souvent se demander, en effet, si, mentionnant Marie, la liturgie le fait pour des raisons théologiquement valables ou bien si elle ne s'y réfère que par simple piété.

La nécessité d'une réponse à cette question apparaît particulièrement pour ce qui est de la place faite à la Theotokos dans les offices byzantins des solennités pascales. A l'occasion des faits qui constituent la Pâque chrétienne, c'est à dire de la Passion et de la mort du Christ, les évangiles ne relatent, en effet, que la présence de Marie auprès de la croix de son Fils (*Jean*, 19, 25-27). Or, la liturgie byzantine évoque la Vierge Marie dans les offices de chacune des journées qui y composent la période pascale. Celle-ci, on le sait, comprend dans l'Église byzantine non seulement la semaine de la Passion (la semaine sainte) et la semaine pascale, mais également le dimanche des Rameaux et le samedi qui immédiatement le précède et qui commémore le miracle de la résurrection de Lazare [1]. On peut ajouter même que l'hymnographie mariale de ces journées dépasse notablement dans bien des cas le cadre qui lui est habituellement réservé dans les festivités qui ne sont pas entièrement mariales [2]. Il y a donc tout lieu de se demander ce qui détermine une telle place donnée à Marie dans les solennités pascales. Est-ce le fait de l'imagination pieuse, cherchant à compléter par des évocations poétiques le sobre récit de l'Écriture Sainte ? Ou bien relève-t-elle pour l'Église byzantine du mystère pascal lui-même ? Tel est le problème particulier qui fera l'objet de la présente étude.

Or, que contient cette hymnographie ? Et de quoi se compose-t-elle ? Nous sommes donc, d'abord, amenés à en présenter un tableau et d'y relever ce qu'elle affirme de la Mère de Dieu.

en liturgie au silence dont l'évangile a entouré, entre autres, la Vierge Marie. Le P. Salaville dans son étude sur *Marie dans la liturgie byzantine et gréco-slave* (recueil *Maria* d'H. du Manoir, t. I, Paris, 1949, pp. 249 et sniv.), relève aussi cette présence de Marie dans tous les cycles liturgiques byzantins et parle à propos de cette liturgie de l'année mariale, du mois marial et de la journée mariale. Mais dans cette étude il se limite aux seuls faits et ne cherche pas à leur donner un fondement théologique.

1. L'évangile, en effet, présente ce miracle comme une anticipation de la victoire du Christ sur la mort. Quant à l'entrée de Jésus à Jérusalem, la liturgie y voit une préfiguration de son second et glorieux avènement, en relation, lui aussi, avec son triomphe sur la Croix.

2. Voir infra.

I

Ainsi que nous venons de le rappeler, les festivités pascales durent, dans les Églises de rite byzantin, pendant une période de plus de deux semaines allant du samedi de Lazare au samedi de la semaine de la Résurrection. Pour ce qui est de l'hymnographie mariale, cette longue période peut se diviser en trois phases ou époques :

1) Du samedi de Lazare au Grand Jeudi,
2) Le Grand Vendredi et le Grand Samedi,
3) Le dimanche de Pâques et la semaine pascale.

L'hymnographie mariale de la première époque de la période pascale ne dépasse guère la place qui lui revient d'habitude dans les offices qui ne sont pas spécialement dédiés à Marie. On peut même dire que, dans ce début de la période pascale, ce cadre habituel se trouve parfois restreint. Ainsi, au cours de ces premières journées, nous ne trouvons plus de theotokia après les stichères et les tropaires. Les theotokia demeurent, par contre, à tous les canons de saint André de Crète qui sont chantés journellement aux complies. On les retrouve aussi au canon de Cosmas chanté aux matines du samedi de Lazare. Tous les hirmi de la 9e ode des canons demeurent mariaux, sauf pour les canons aux matines du dimanche des Rameaux et du Grand Jeudi. Cependant nous devons relever comme exceptionnellement mariaux l'hirmos de la 8e ode du canon de saint André de Crète pour les complies du dimanche des Rameaux et le dernier tropaire de la même ode de ce même canon.

Il ressort de cette énumération qu'au cours de ce début des solennités pascales l'hymnographie mariale s'est maintenue à sa place dans les offices, en dépit d'une très nette tendance du Typikon à remplacer les theotokia dans les festivités commémorant les événements de la vie terrestre de Notre Seigneur par des tropaires à contenu strictement christologique [1]. Si l'on

1. Cette tendance se manifeste au maximum le dimanche des Rameaux : la Vierge n'est pas mentionnée une seule fois aux vêpres de cette fête ; les matines ne se réfèrent à elle qu'incidemment dans l'ikos qui suit le kontakion à la 6e ode du canon.

se place maintenant au point de vue du contenu de cette hymnographie mariale du début de la période de Pâques, l'on peut constater que tantôt les pièces qui la composent adressent des prières à Marie, lui demandant d'intercéder pour les fidèles auprès de son Fils, tantôt célèbrent la Theotokos en rapport avec le mystère de l'Incarnation. Seul, le tropaire de la 8e ode du canon aux complies du dimanche des Rameaux fait état d'un sujet plus directement en liaison avec les événements qui vont être commémorés : il nous montre Marie pleurant la passion et la mort de son Fils. Ce sera l'un des grands sujets de l'hymnographie mariale de la seconde époque de la période pascale, celle qui est consacrée à la Passion et à la Croix.

Cette époque, on l'a vu, est constituée par les deux journées du Vendredi saint et du Samedi saint, appelés de préférence dans la liturgie byzantine Grand Vendredi et Grand Samedi. L'hymnographie mariale de ces deux journées se distingue à la fois par le grand nombre des pièces qui la composent, par leur diversité et la richesse de leur contenu. Elle apparaît, on peut dire d'emblée, aux matines du Grand Vendredi, dites les Saintes Souffrances, parce qu'on y lit les douze évangiles de la Passion.

On voit en premier lieu dans cet office l'hymnographie mariale habituelle, celle, notamment, qui est constituée par les theotokia. Mais elle y est notablement accrue en quantité. Les theotokia se retrouvent, en premier lieu, en conclusion de chacune des quinze antiennes spéciales qui forment la première partie de l'office et entre lesquelles sont répartis les six premiers évangiles qui trouvent en elles leur commentaire liturgique. Quant aux theotokia de ces antiennes, il est à remarquer que bon nombre d'entre eux se retrouvent également dans d'autres fonctions et dans d'autres livres (Euchologion, Horologion, etc.) ; seul le theotokion de la 15e antienne parle de la Passion du Christ et évoque la douleur ressentie à cette occasion par la Vierge, les autres theotokia restant consacrés à des thèmes concernant l'Incarnation et l'intercession de Marie pour les chrétiens. On trouve également un theotokion après les « Béatitudes » que l'on chante après le 7e évangile, avec des tropaires dont le sujet commun est le repentir du bon larron sur la croix. Ce theotokion, qui est pourtant du *même style* que les tropaires, ne se réfère pourtant pas direc-

tement à la Passion du Christ, mais fait état de deux thèmes mariaux que l'on pourrait qualifier d'habituels : celui du miracle de la virginité inviolée de Marie et celui de son intercession pour les fidèles. Enfin, pour terminer avec l'hymnographie mariale de cet office, signalons, outre ces theotokia [1], l'hirmos de la 9e ode du canon triode de Cosmas. Il est constitué par le célèbre hymne à la Vierge :

Toi, qui es plus vénérable que les Chérubins
et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins,
Toi, qui sans perdre ton intégrité as enfanté Dieu le Verbe,
Toi, qui es vraiment la Theotokos, nous te glorifions.

Cet hirmos, qui proclame l'exaltation de la Theotokos au-dessus de toute créature, a débordé lui aussi le cadre de cet office de matines et bien plus largement que les theotokia des antiennes, puisque c'est lui qui vient aujourd'hui en conclusion de presque tous les offices et de toutes les fonctions de l'Église byzantine.

Mais l'office des Saintes Souffrances contient d'autre part des pièces hymnographiques aux endroits où, dans les festivités commémorant les événements de la vie du Christ, on ne rencontre ordinairement pas d'hymnographie mariale. Il en est ainsi aux laudes, où le troisième stichère évoque Marie pleurant, avec toute la nature, la mort de son Fils sur la croix et où la création, qui compatit, est représentée témoignant par des bouleversements cosmiques de la divinité du Crucifié. Il en est également ainsi des apostiches où le troisième et le quatrième stichère traitent du même thème, mettant en plus, sur les lèvres de Marie une prière dans laquelle elle demande à son Fils de bien vouloir hâter sa Résurrection. Il en est ainsi, enfin, du kontakion, chanté après la 6e ode, et de son ikos qui aussi nous dépeignent la Vierge devant la croix de son Fils. Ces deux pièces sont particulièrement intéressantes car elles représentent les deux seules strophes qui restent dans les livres liturgiques actuels d'un long poème de Romanos le Mélode consacré à la compassion de Marie [2]. Il

1. L'office des Saintes Souffrances ne comporte pas de theotokia ni au canon, ni aux tropaires, ni aux stichères des laudes et des apostiches.
2. Voir le texte intégral avec traduction italienne dans G. CAMMELLI, *Romanos il Melodo*, Florence, 1930, pp. 336-61.

s'agit là d'un dialogue touchant et dramatique entre la Mère et le Fils, où chaque strophe se termine par la même exclamation : « Mon Fils et mon Dieu, *ὁ υἱὸς καὶ ὁ Θεός μου* ! » Ce dialogue sera imité par les hymnographes postérieurs, dont certaines compositions, elles aussi, entrent dans les offices de ces journées.

Le kontakion de Romanos se répète aux heures royales et aux complies du même jour ; les stichères des laudes et des apostiches sont de nouveau chantés aux vêpres. Ni les heures ni les vêpres du Grand Vendredi n'ont, par ailleurs, d'hymnographie mariale qui leur soit exclusivement propre. Par contre, les complies, du moins dans les éditions du Triodion slave, ont un canon de neuf odes sur la douleur de la Vierge devant la mort et l'ensevelissement de son Fils. Ce canon date du Xe siècle : il est l'œuvre de Syméon Métaphraste. Il traite des événements de la descente de la croix et de la mise au tombeau, présentant, chose rare dans les canons, un récit continu des faits et évoquant avec force détails et un grand dramatisme la douleur de Marie [1]. Il est, du reste, fortement inspiré du kontakion de Romanos : sa 9e ode, en effet, contient un dialogue entre le Fils et la Mère qui rappelle le cantique précité. Tout comme chez Romanos ce dialogue se termine par une promesse donnée par le Sauveur à sa Mère de la glorifier, une fois accomplie sa résurrection. Ce motif va devenir dominant dans l'hymnographie mariale du Grand Samedi.

Aux matines de ce jour, l'hymnographie mariale est représentée d'une part par les theotokia et certains tropaires des stances et d'autre part par la 9e ode du canon. Les stances forment la partie caractéristique de cet office. Elle est constituée par un long poème représentant un thrène que les saintes femmes sont censées chanter autour du tombeau du Christ. Il est composé de tropaires répartis en trois stations ou stances (d'où son nom) et destinés à être intercalés entre les versets du psaume 118 (119) chanté ce jour-là à la place des cathismes. Chaque stance se termine par un theotokion, selon les règles habituelles de con-

1. Nous connaissons également un deuxième canon du même auteur sur le même thème. Il figurait parfois aux complies du Grand Samedi. On le trouve à cette place dans les éditions du Triodion slave d'avant Nicon, dans les vieilles éditions de Kiev et dans celles de Lvov.

clusion des suites de tropaires ou de stichères. Mais chaque stance en outre, comporte un certain nombre de tropaires spécialement dédiés à la Mère du Christ. Ainsi nous en comptons :

7	à la	première,	sur un	total de	73 tropaires,	soit	1/10,
14	»	deuxième	»	»	58 »	»	1/4,
10	»	troisième	»	»	43 »	»	1/4.

Les tropaires mariaux des stances parlent principalement de la compassion de Marie, tandis que les theotokia reviennent au thème de son intercession pour les chrétiens auprès du Christ.

A la 9e ode du canon [1], les thèmes mariaux débordent le cadre de l'hirmos, lequel seul leur est réservé habituellement. L'hirmos, qui débute par ces paroles significatives : « Ne pleure pas sur moi, ô Mère », renouvelle la promesse du Christ à Marie de la glorifier après sa résurrection (cfr *supra*). Les tropaires, à l'exemple de Romanos, évoquent à leur tour un dialogue entre le Fils et la Mère : le Christ, avant de ressusciter, y révèle à celle dont il prit chair le sens de sa passion et de sa mort.

Tout comme pour le Grand Vendredi, les autres offices du Grand Samedi ne comportent pas d'hymnographie mariale originale et ne font que reprendre certaines pièces, déjà chantées aux matines [2]. Mais une telle hymnographie ne tardera pas de réapparaître dès le début de la troisième époque des festivités pascales : celle qui célèbre la Résurrection.

Aux matines du dimanche de Pâques les pièces hymnographiques dédiées à Marie comprennent :

1) Deux des onze mégalynaires chantés à la 9e ode du canon :

« Réjouis-toi, Vierge, réjouis-toi » et « L'Ange disait à la Toute pleine de grâce : Pure Vierge, réjouis-toi, et je te le répéterai : Réjouis-toi, car ton Fils est sorti du tombeau le troisième jour ».

1. Il s'agit du célèbre canon « Par la vague marine — *Κύματι θαλάσσης* » Ses cinq premières odes, à l'exception des hirmi, sont de Marc, évêque d'Idrée ; les hirmi sont de Cassia. La deuxième partie du canon, c'est-à-dire les 6e, 7e, 8e et 9e odes, est de Cosmas.

2. Ainsi, l'hirmos de la 9e ode est chanté à la liturgie, en conclusion du canon eucharistique dans l'usage russe, non chez les Grecs.

2) L'hirmos de la 9e ode du canon de saint Jean Damascène :

« Illumine-toi, illumine-toi, nouvelle Jérusalem, car la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Exulte et réjouis-toi, Sion. Et toi, pure Theotokos, sois dans l'allégresse en la résurrection de Celui qui est né de toi ! »

Dans ces hymnes, Marie est étroitement associée aux joies de la résurrection. L'hirmos et le mégalynaire « L'ange disait » seront répétés à la liturgie du dimanche de Pâques.

Les matines de cette journée ne comportent pas d'autres hymnes directement adressés à la Mère du Ressuscité. Mais il importe de signaler à ce propos que certains tropaires de cet office font des allusions indirectes à Marie en établissant un parallélisme entre certains aspects du mystère de l'Incarnation et certains faits qui ont accompagné le miracle de la résurrection du Christ. Ainsi le premier tropaire de la 6e ode du canon de saint Jean Damascène voit une analogie entre la résurrection et la naissance de l'Homme-Dieu, parce que l'une a laissé intacts les sceaux qui ont été apposés sur le sépulcre et l'autre a gardé inviolée la virginité de Marie :

« C'est en gardant les sceaux intacts, ô Christ, que tu t'es levé du tombeau toi qui, lors de ta naissance, a laissé inaltéré le sein (textuellement : les clefs) de la Vierge et tu nous a ouvert les portes du Paradis ».

Ces allusions, nous le verrons par la suite, présententent un grand intérêt dogmatique.

Aux heures pascales nous voyons apparaître un theotokion que nous ne trouvons pas dans l'office des matines. La Vierge y est saluée comme le « Tabernacle sanctifié et divin du Très-Haut » ; comme dans l'hymnographie des matines, elle y est associée à la joie de la résurrection. Mais ce theotokion ajoute aussi : « C'est par toi, Mère de Dieu, qu'a été donnée la joie à ceux qui te crient : Tu es bénie entre toutes les femmes, Maîtresse toute immaculée ». Marie, du fait de sa maternité, y est donc considérée comme cause de la joie de la résurrection.

La liturgie du dimanche de Pâques, en fait d'hymnographie

mariale propre, ne contient que l'invocation à la Theotokos qui se chante avec les versets de la 1ère antienne : l'Église y demande à la Mère de Dieu de prier pour le salut des fidèles. Cette prière à la Vierge termine l'énumération des pièces dédiées à Marie dans les offices de la première journée de Pâques. Certes, cette hymnographie est relativement peu abondante, surtout si nous la comparons sur ce point à ce que nous avons relevé dans les offices des Grands Vendredi et Samedi. Néanmoins, il faut reconnaître l'importance théologique de son témoignage : elle laisse entendre que la Theotokos, liée au mystère de l'Incarnation, l'est aussi dans sa personne même à celui de la Résurrection.

Cette hymnographie devient plus abondante au lendemain même du premier jour de Pâques. Dès les matines du lundi, en effet, viennent s'ajouter à la fin de chacune des odes du canon pascal deux theotokia de Théophane. Si certains de ces nouveaux tropaires mariaux se contentent de proclamer la joie de Marie voyant son Fils sorti du tombeau, d'autres, par contre, contiennent toute une théologie mariale. Ainsi, le 2e tropaire à la 1re ode, le 1er de la 9e ode, etc., saluent Marie comme l'une des causes de notre joie de ce jour et le 1er tropaire de la 1re ode précise même : « Tu as forcé les bornes de la mortalité, quand tu as mis au monde le Christ, la vie éternelle, qui en ce jour brille sortant du tombeau ». D'autres tropaires reprennent le parallèle entre la naissance virginale du Christ et sa résurrction des morts, associant à nouveau Marie à ce dernier mystère en tant que Mère de Dieu (5e ode, 2e tropaire, etc.).

D'autre part, au cours de la semaine de Pâques nous retrouvons aux matines et aux vêpres de chaque jour bon nombre d'hymnes qui figurent dans les offices dominicaux de l'Octoèchos. De ce fait l'hymnographie mariale se trouve quotidiennement encore accrue :

1) aux vêpres : du dogmatique de l'un des tons, où de nouveau la Vierge est chantée en relation avec le mystère de l'Incarnation ;

2) aux matines et aux vêpres : de stichères où sont reprises les idées mariologiques déjà relevées. Ainsi, aux matines du jeudi de Pâques un stichère du 1er ton plag. (5e) vient remettre de

nouveau en évidence des analogies entre le miracle de l'Incarnation et celui de la Résurrection [1].

Mentionnons enfin, pour être complet, l'office de dévotion mariale qui est chanté le vendredi de Pâques conjointement à l'office du jour. Il est dédié à Notre-Dame Source-de-Vie. Son idée paraît être la suivante : Marie, Source qui reçoit la vie et qui donne la vie, car, ainsi que le remarque le P. Salaville [2], le terme *ἡ Ζωοδόχος Πηγή* peut souvent se juxtaposer au terme *ἡ Ζωοδότης Πηγή*.

Par « Source de Vie » ou « Source Vivifiante » on désignait une église constantinopolitaine dédiée à la Vierge sous ce vocable et située à Balouki. Le très modeste sanctuaire que l'on y voit aujourd'hui a succédé à un autre, magnifique, dont la fondation remonte à Justinien [3]. Au temps de l'Empire byzantin les empereurs s'y rendaient en cortège solennel plusieurs fois par an, l'office divin s'y déroulait alors avec pompe, présidé par le patriarche. A cause des miracles de guérison qui s'y produisaient, ce sanctuaire put et sans doute peut être encore appelé le Lourdes byzantin [4]. Source de vie, qui reçoit de Dieu la Vie qui est le Christ et qui la donne ensuite aux âmes : tel est assurément le sens de l'appellation sous laquelle la Vierge était vénérée au sanctuaire de Balouki.

L'office actuel de la Theotokos, Source vivifiante, chanté avec celui du vendredi de Pâques, est relativement récent. Il a été composé par Nicéphore Calliste Xanthopoulos (vers 1335). Il est consacré au thème du sanctuaire actuel et des guérisons miraculeuses qui s'y accomplissent. En souvenir de la source miraculeuse qui jaillissait à sa proximité, aujourd'hui, après la

1. « Seigneur, quoique ton sépulcre eût été scellé par les prévaricateurs, tu es sorti du tombeau de la même façon dont tu es né de la Theotokos. Tes anges incorporels n'ont pas su comment tu t'es incarné ; les soldats qui te gardaient ne se sont pas aperçus du moment où tu ressuscitas. Car l'un et l'autre événement sont scellés pour ceux qui veulent les scruter ; mais ce sont des miracles évidents pour ceux qui dans la foi adorent le mystère ».

2. *Op. cit.*, p. 272.

3. Voir les détails historiques avec les références aux sources dans l'étude du P. Salaville, *op. cit.*, pp. 272-275.

4. Salaville, *op. cit.*, p. 273.

liturgie, on se rend en procession aux sources ou aux puits pour y procéder à une sanctification des eaux.

Cet office de Notre-Dame Source vivifiante, qui a été fixé au vendredi de Pâques à une époque difficile à préciser et qui, en somme, nous fait revenir au thème de l'intercession de Marie pour les fidèles, termine notre analyse de l'hommage liturgique rendu à la Theotokos par l'Église byzantine au cours de la période pascale et vient s'ajouter à une hymnographie déjà variée et dense, œuvre parfois des plus grands mélodes. Pour ce qui est des idées qui s'y expriment, l'analyse qui précède y révèle la coexistence de deux grands groupes de thèmes mariologiques. Le premier comprend ceux de ces thèmes que l'on retrouve tout au long de l'année liturgique, comme celui de la Vierge et l'incarnation du Verbe, la Vierge et son intercession pour les fidèles. Le second renferme ceux qui, tout en se retrouvant parfois ailleurs, sont néanmoins directement liés aux événements de la vie du Christ évoqués au cours de la période de Pâques: il en est ainsi de la compassion de Marie, de la promesse que son Fils sur sa croix lui fit de la glorifier et de tout ce qu'affirment de la Theotokos les offices de la semaine de la Résurrection. Les thèmes du premier groupe, ainsi qu'il est mis en évidence par la même analyse, se rencontrent dans les offices de chaque journée de la période pascale ; ceux du second groupe paraissent réservés aux solennités des Grands Vendredi et Samedi et à celles de la semaine de Pâques. Peut-on établir à quel titre les thèmes de chacun de ces deux groupes ont été reçus dans la liturgie pascale ?

II

Nous commencerons notre examen par le groupe qui comprend les thèmes dont le rapport avec les faits évoqués par la liturgie pascale est plus immédiatement apparent. Il en est ainsi, tout d'abord, du thème de la compassion de Marie. C'est le thème de tous les staurotheotokia de l'année liturgique. Dans la liturgie pascale, ainsi qu'il a été montré plus haut, il apparaît pour la première fois dans le dernier tropaire de la 8e ode du canon des complies au soir du dimanche des Rameaux, mais il prend son ampleur le

Grand Vendredi, dans l'office des Saintes Souffrances, et continue à dominer dans l'hymnographie du Grand Samedi. C'est lui, en effet, qui détermine le contenu du theotokion de la 15e antienne des Saintes Souffrances, du kontakion de Romanos et des stichères mariaux chantés aux laudes et aux apostiches au cours du même office ; c'est encore lui qui a donné son sujet au canon de Syméon Métaphraste, qui se chante aujourd'hui dans les Églises slaves aux complies du vendredi et c'est lui, enfin, qui, aux matines du samedi, apparaît encore dans tous les sept tropaires mariaux de la 1re stance, dans tous les quatorze tropaires mariaux de la seconde, dans six sur les dix tropaires mariaux de la troisième et dans la 9e ode du canon. Or, l'importance du motif de la compassion de la Vierge dans les offices consacrés à la commémoration de la passion et de la mort du Christ est d'autant plus aisée à comprendre que la présence de Marie auprès de son Fils lors des derniers instants de la vie terrestre de celui-ci nous est signalée, ainsi qu'il a été déjà noté, dans le chapitre 19, versets 35-37 de l'évangile de Saint Jean. Ce passage est lu au cours de l'office des Saintes Souffrances, car il fait partie de la leçon évangélique qui y constitue le 9e Évangile de la Passion. Il est relu le même jour avec tout le récit de la Passion selon saint Jean qui forme la longue leçon évangélique de none [1]. Il est donc normal que ce texte ait inspiré l'hymnographie du Grand Vendredi et même celle du Grand Samedi qui commémore, elle aussi, la mort du Christ sur la Croix. Les pièces liturgiques dans les solennités de ces deux journées consacrées à la Croix, ne constituent, en somme, que le commentaire développé de *Jean*, 19, 35-37. L'Église, qui au cours de ces solennités revit dans sa prière tout le drame de la Passion de son Époux, prend part, par ce commentaire, à la douleur de celle qui enfanta cet Époux dans la chair et qui y voyait la réalisation de la prophétie de Siméon contenue dans *Luc*, 2, 35 : « Et toi-même, le glaive te transpercera l'âme » [2]. Nous pouvons donc conclure ici que la

1. *Jean*, 18, 28 – 19, 37.
2. L'un des tropaires mariaux de la 2e stance fait, aux matines du Grand Samedi, une allusion à cette prophétie en ces paroles qu'il met dans la bouche de la Vierge elle-même : « Hélas ! la prophétie de Siméon est accomplie : ton glaive a transpercé mon cœur, ô Emmanuel » !

liturgie pascale, par l'hymnographie que nous venons de rappeler et qui est consacrée au thème de la compassion de Marie, fait ressortir le simple rapport historique entre ce thème et la Pâque sous son aspect de *Πάσχα σταυρώσιμον*, la Pâque de la Croix.

On peut parler d'un rapport historique semblable entre l'autre aspect de la Pâque, le *Πάσχα ἀναστάσιμον*, la Pâque de la Résurrection, et le thème de la joie de la Vierge, mis en avant dans bon nombre de pièces constituant l'hymnographie mariale du dimanche de Pâques et de toute la semaine pascale. Il est vrai qu'aucun témoignage scripturaire direct ne nous fait part de cette joie de la Mère à la nouvelle de la résurrection de son Fils. Mais, la chose en elle-même est loin d'être improbable. Le livre des Actes, d'autre part, nous montre Marie se trouvant, au lendemain de l'Ascension, au milieu des disciples du Christ qui attendaient le Saint-Esprit et se préparaient à porter aux confins de la terre la grande et joyeuse nouvelle de la résurrection de leur Maître. Aussi n'est-il pas étonnant de voir l'apparition dans l'Église d'une tradition selon laquelle la Mère du Christ aurait été la première à connaître cette nouvelle, soit par l'intermédiaire d'un ange, soit de la bouche même du Ressuscité, qui lui serait apparu dès l'instant de sa sortie du tombeau. Les deux versions ont trouvé écho dans la liturgie pascale byzantine. C'est en effet, à la première de ces versions que se réfère le mégalynaire « L'Ange disait », chanté à la 9e ode du canon pascal de saint Jean Damascène, tandis que le cantique de Romanos sur la compassion de la Vierge se base sur la seconde en mettant sur les lèvres du Christ agonisant cette promesse à sa Mère : « Aie confiance, Mère, car tu seras la première à me voir sortir du tombeau »[1]. Quoi qu'il en soit, tout comme elle revivait la Passion, l'Église, au cours de la semaine de Pâques, revit également tout ce qui touche à la Résurrection. Elle trouve tout naturel de voir la Vierge participer à la joie de la créature régénérée. Le fait de prendre part à cette joie n'est-il pas, du reste, pour Marie la contrepartie de sa douleur au moment de la Passion de son Fils ?

1. Cfr CAMMELLI, *op. cit.*, pp. 243-245. Quant à cette tradition elle-même, voir le livre de Mme SENSAREV, *Les dits sur la vie terrestre de la Mère de Dieu* (en russe), publié en 1904 par le couvent athonite de Saint-Pantéléïmon.

Nous sommes ainsi amenés au troisième thème de ce premier groupe. Il concerne la promesse que le Fils sur la croix aurait faite à sa Mère de la glorifier après sa résurrection. Comme on l'a vu plus haut, il est question d'une telle promesse dans l'hirmos de la 9e ode du canon du Grand Samedi, dans le canon de Syméon Métaphraste et dans le cantique de Romanos. Ces pièces font partie d'offices commémorant la Passion du Christ. Mais découle-t-il de là qu'entre le thème évoqué et les faits la liturgie ne ferait état que d'un rapport historique et qu'il s'agirait bien d'une promesse qui aurait été faite à Marie par le Christ de sa bouche même, comme le laisseraient supposer ces hymnes? Pour saisir la véritable portée et le sens de ces textes il faut se rappeler que le thème de la glorification est inséparable de celui de la Croix, qu'il fait partie de la dialectique de la Croix elle-même.

Cette dialectique nous est présentée dans le grand texte paulinien de *Phil.*, 2, 5 et suiv. La Croix d'après ce texte, comprend deux aspects intimement liés et dont l'un conditionne l'autre : celui de la souffrance, de l'humiliation et du sacrifice ou, pour employer la terminologie de saint Paul lui-même, de la kénose et celui de l'exaltation dans la gloire, par laquelle Dieu répond nécessairement à toute kénose. Il est vrai que ce texte vise expressément seulement la Croix de Jésus-Christ, mais rien n'empêche d'étendre sa portée à toute croix. Lorsque Jésus ordonne à son fidèle de le suivre en portant sa Croix (*Marc*, 8, 34) il l'invite par là même à le rejoindre là où il est entré le premier, c'est-à-dire dans la gloire du Royaume, c'est-à-dire dans la réalité transfigurée par l'Esprit de Dieu. S'il en est ainsi de la croix de tout fidèle, il n'en peut être autrement de la croix de la Servante de Dieu (*Luc*, 1, 38) [1]. L'obéissance à Dieu de cette dernière ne s'est pas, certes, limitée au *fiat* qu'elle a prononcé au moment de l'annonciation : on ne pourrait douter qu'elle a été aussi l'œuvre de toute sa vie et que l'acceptation de la Passion de son Fils en a été l'une des plus éclatantes manifestations. C'est ce qui explique qu'aux yeux de l'Église Marie a été glorifiée la

1. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que le passage de *Phil.*, 2, 5 et suiv., est lu à l'épître lors de la plupart des festivités mariales byzantines. Cfr notre article : *Mariologie biblique et liturgie byzantine*, dans *Irénikon*, XXVIII (1955), pp. 268-289.

première de toutes les créatures comme ayant été directement associée à la Croix de son Fils. Il est donc tout normal que les journées consacrées au souvenir de cette Croix nous rappellent son effet principal pour nous tous et, en premier lieu, pour la Mère du Christ, et que l'on y fasse état d'une promesse de gloire nécessairement liée à cette Croix. Il est vrai que les textes qui parlent de cette promesse s'en tiennent au concept général de glorification et ne précisent pas en quoi cette glorification va consister: seul l'hirmos de la 9e ode du canon de Cosmas, chanté aux matines du Grand Vendredi, nous laisse entrevoir que Marie, dans sa gloire, est exaltée au-dessus des puissances angéliques.

Mais là il faut, à notre sens, revenir au thème de la joie pascale de la Vierge et souligner que par un certain côté il se rattache également au thème de la glorification. Lorsque les chants de Pâques invitent la Vierge à prendre part à la joie de toute la créature, il ne s'agit, certes, pas pour elle (pas plus, du reste, que pour les autres) d'une simple joie humaine, mais bien d'une joie qui vient d'en haut, d'un fruit du Royaume, d'un gage sur le siècle à venir. Aussi peut-on conclure qu'entre le thème plus général de la glorification, d'une part, comme entre le thème plus particulier de la joie pascale de la Vierge, d'autre part, et les événements de la Pâque il y a un rapport théologique, d'où leur évocation par la liturgie pascale. Et comme il s'agit là de la dialectique même de la Croix, nous pouvons parler même d'un rapport logique.

Mais ne pourrait-on pas trouver dans la liturgie pascale byzantine d'autres thèmes qui se rattacheraient eux aussi à certains aspects particuliers du thème plus général de la glorification de la Mère du Christ ? Nous sommes ainsi amenés à l'examen des thèmes qui forment l'autre groupe.

III

Ce groupe, on le sait, contient les thèmes mariologiques qui, en eux-mêmes, ne sont pas caractéristiques pour l'hymnographie pascale et qui, de ce fait, se retrouvent dans tous les offices et

fonctions tout au long de l'année liturgique. Nous trouvons là, tout d'abord, le thème de l'incarnation du Verbe et de la part que Marie prit à ce mystère. Il constitue l'un des sujets principaux des theotokia aux canons du samedi de Lazare, mais il est souvent évoqué au cours de la semaine de la Passion et aussi au cours de la semaine de Pâques. Pour ce qui est des canons, du samedi de Lazare, sa place y est aisée à expliquer. Ces canons, en effet, sont presque entièrement consacrés au mystère de l'incarnation et particulièrement à celui des deux énergies s'unissant dans l'unique personne du Fils de Dieu fait homme. Il est donc tout normal que, par une association d'idées théologique, le même thème demeurât le sujet principal des theotokia de ces canons. La même association d'idées peut également expliquer sa présence dans l'hymnographie de toutes les autres solennités de la période pascale.

En effet, après le dimanche des Rameaux, l'Église revit la préparation du drame qui se traduisit par la Passion dans la chair du Fils de Dieu fait homme ; puis elle revit sa préfiguration et son anticipation dans l'institution de l'Eucharistie, puis la Passion elle-même et, enfin, la Résurrection, qui est le triomphe par la mort du Verbe incarné sur le péché et la mort elle-même. Le drame pascal et le but que Dieu réalise par ce drame supposent donc l'Incarnation et ne sont, au fond, qu'une continuation de ce mystère. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver une évocation de ce mystère et de la part qu'y prit la Theotokos dans l'hymnographie mariale des journées commémorant les divers actes de ce qui constitue la nouvelle Pâque. C'est pour cela qu'il est question de l'Incarnation dans les hirmi de la 9e ode et les theotokia (lorsqu'ils subsistent) des canons chantés du Grand Lundi au Grand Jeudi, dans les theotokia de certaines antiennes (notamment de la 10e et de la 14e) et dans celui des Béatitudes dans l'office des Saintes Souffrances et, enfin, dans bon nombre de tropaires mariaux de Théophane qui viennent s'ajouter au canon de saint Jean Damascène dès le lundi de la semaine de Pâques. On se rappellera aussi qu'au cours de cette dernière semaine ce thème se trouve même en quelque sorte renforcé par les développements qu'il reçoit chaque jour aux vêpres dans les dogmatiques des tons de l'Octoèchos.

Avec toute cette hymnographie, à la fois nombreuse et variée, consacrée à l'Incarnation et du rôle qui lui est revenu à propos de ce mystère, la Theotokos prend finalement dans la liturgie pascale byzantine la figure du témoin qui, par sa seule présence, condamne tout docétisme et qui, de plus, garantit que c'est bien la chair qu'elle a donnée au Verbe et qu'elle a en partage avec l'humanité entière qui a été sauvée, transfigurée, déifiée par la Croix et la Résurrection de son Fils. C'est elle qui nous assure, par conséquent, que notre salut accompli par le Christ est chose réelle et objective. Et tout ce thème de l'Incarnation du Verbe et de la maternité divine de Marie, bien qu'étant très courant dans les offices byzantins, est pleinement justifié pour la liturgie pascale : on peut même affirmer que sa présence y est tout à fait nécessaire. Et l'on comprend ainsi que certains hymnes de Pâques, entre autres des tropaires de Théophane, aillent jusqu'à proclamer la Theotokos comme cause de la joie pascale : ils visent sûrement à rappeler, d'une part, que, dans l'économie divine, elle a été la collaboratrice active et libre de l'œuvre du Saint-Esprit et qu'elle se trouve, par là même, à l'origine de tous ses bienfaits ; mais rien, par ailleurs, n'empêche de voir dans cette action de grâce une affirmation que la Vierge, une fois la Rédemption accomplie, est demeurée dans l'Église pour témoigner comme vraie Theotokos que le salut d'Adam est d'ores et déjà réalité acquise [1].

Nous sommes ainsi amené à justifier la présence dans la liturgie pascale byzantine d'un thème voisin de celui de l'incarnation et de la maternité divine de Marie : c'est celui de son enfantement virginal du Fils de Dieu. L'Église enseigne, en effet que Marie est demeurée vierge après la naissance du Verbe incarné et, ainsi qu'il ressort de la revue faite plus haut des hymnes mariaux chantés par l'Église byzantine durant la période pascale, ce thème demeure l'un de ses sujets de méditation

1. C'est dans ce sens que l'on peut interpréter également le stichère dominical, que l'on entend aussi aux matines du samedi de Lazare et à celles du Grand Samedi : « Tu es toute bénie, Vierge Theotokos, car, par Celui qui prit chair de toi, l'Enfer a été enchaîné, Adam rappelé, la malédiction mise à mort, Ève délivrée, la mort tuée et nous vivifiés. C'est pourquci nous proclamons et chantons : Béni sois-tu, Christ notre Dieu qui l'as ainsi voulu, gloire à toi ! »

au cours de cette période. Ici nous devons remarquer que la liturgie pascale byzantine, tout en associant dans son hymnographie ce thème à celui de l'Incarnation, l'y associe très fréquemment aussi à celui de la Résurrection. C'est ce que nous voyons dans le 1er tropaire de la 6e ode du canon pascal de saint Jean Damascène ainsi que dans le stichère du 1er ton plagal (5e) aux laudes du jeudi de Pâques. Ces deux hymnes tracent un parallèle entre la naissance virginale de Jésus et sa sortie du tombeau qui a gardé intacts les scellés apposés sur la pierre qui fermait l'entrée de son sépulcre. Ainsi que le proclame le second de ces hymnes, « l'un et l'autre événement sont scellés pour ceux qui veulent les scruter ». Ils le sont en effet parce que ce sont deux manifestations du Royaume de Dieu et, comme tels, ils sont transcendants au monde dans son état actuel. Cela signifie qu'ils échappent non seulement à la raison de l'homme qui cherche à les comprendre mais aussi aux lois qui régissent ce monde soumis à la corruption et à la mort. C'est là, à notre sens, qu'il faut chercher à comprendre l'analogie entre le miracle de la virginité inviolée de Marie et certains faits miraculeux qui ont accompagné la résurrection du Christ. Dans les deux cas, nous assistons à une manifestation éclatante de la gloire divine, qui transfigure et glorifie la réalité de ce monde chaque fois qu'elle s'y manifeste. Ainsi donc le miracle de la virginité inviolée de Marie apparaît comme la figure et l'anticipation de la régénération du monde dans la résurrection du Christ, une manifestation du Royaume, un signe de la vie du siècle à venir [1]. Pour ce qui est de Marie elle-même considérée par rapport à lui, la Theotokos devient donc, dans la liturgie pascale byzantine, la figure de la nature régénérée dans le Christ, des prémices de la Jérusalem nouvelle, et, par là, du nouveau peuple de Dieu, c'est-à-dire de l'Église. Nous avons donc là encore un thème dont la place est pleinement justifiée et même nécessaire dans la liturgie pascale.

1. La même idée est sans doute exprimée aux complies au soir du dimanche des Rameaux, dans le theotokion de la 1re ode du canon de saint André de Crète, qui magnifie Marie comme préfigurée par le bâton d'Aaron, miraculeusement fleuri. Le même theotokion ajoute que le sein de Marie a inauguré une génération nouvelle.

Il nous reste, enfin, à parler de l'intercession de la Vierge pour les fidèles. C'est, peut-être, le thème marial le plus fréquent dans la piété et la liturgie byzantines. Il demeure tel dans les offices byzantins des solennités pascales. Comme on l'a vu, il forme le sujet de nombreux theotokia des canons du samedi de Lazare, où il voisine avec le thème de l'incarnation du Verbe dans le sein de Marie ; on le retrouve encore dans les theotokia et les hirmi de la 9e ode des canons du Grand Lundi au Grand Jeudi. Le Grand Vendredi lui consacre six sur quinze des theotokia chantés aux antiennes à l'office des Saintes Souffrances et le Grand Samedi les theotokia des stances. Quant aux solennités de la Résurrection, nous avons noté que toute une fête de dévotion mariale, consacrée à ce thème et dédiée à Notre-Dame Source Vivifiante, s'est ajoutée à une époque difficile à déterminer à l'office du vendredi de Pâques. La liturgie pascale byzantine, par conséquent, a non seulement gardé le thème de l'intercession de la Vierge, mais lui a même donné une importance inhabituelle et cela précisément dans les offices des journées tout particulièrement placées sous le signe de la Croix, de la mort du Christ et de sa résurrection.

Si Marie est censée prier pour les fidèles c'est que, d'après l'Église, elle est devenue la Mère de tous ceux qui croient en son Fils. Or, c'est précisément à l'instant de sa mort que le Christ, comme le pense l'Église, a proclamé cette maternité spirituelle de la Vierge. C'est dans ce sens, en effet, qu'elle interprète traditionnellement le texte de *Jean*, 19, 26-17, auquel nous avons eu déjà l'occasion de nous reporter et qui contient, comme on le sait, l'ultime disposition de Jésus concernant sa Mère. Et il faut bien reconnaître avec l'Église que le contexte scripturaire [1] dans lequel l'évangile de saint Jean place les derniers instants de la vie terrestre de Jésus et le souci de son auteur de scruter à la lumière de l'Esprit le sens caché des faits et des paroles rendent difficile l'acception des mots « Voici ton fils » et « Voici ta Mère » prononcés par le Christ du haut de sa croix dans le sens d'une simple manifestation de sa piété filiale : bien au contraire, tout porte à y voir la proclamation d'un mystère divin relatif à Marie. Aussi peut-on soutenir déjà que c'est à cause du moment choisi

1. Cfr en particulier les versets 24, 28, 36 et suiv. de ce chap. 19.

par Jésus pour proclamer la maternité spirituelle de la Vierge que l'Église byzantine a cru devoir introduire dans sa liturgie pascale et, en particulier, dans celle du Grand Vendredi, l'abondante hymnographie que nous avons détaillée plus haut, relative au thème de l'intercession de Marie. Mais n'y a-t-il entre la proclamation de ce mystère et la Pâque qu'un lien simplement historique ? Pourquoi le Christ a-t-il choisi l'instant de sa mort pour proclamer la maternité spirituelle de la Theotokos ?

Il nous faut ici revenir au récit de *Jean*, 19, 25 et suiv. et au rapport certain qui existe entre ce passage et celui du chap. 2 du même évangéliste relatant le miracle de Cana en Galilée [1]. On se rappelle qu'à Cana Jésus a semblé, tout d'abord, ne pas devoir accomplir le miracle que lui demandait sa Mère car son heure, a-t-il dit, n'était pas encore venue (*Jean*, 2, 4). Or, nous le savons d'après le même évangile, cette heure de Jésus est celle de sa glorification et aussi l'heure de sa mort [2]. Par sa réponse à Cana, Jésus laisse entendre que cette heure est entièrement entre les mains du Père et que de ce fait elle ne peut pas être avancée. Mais il fait néanmoins un miracle qui en est une annonce symbolique et qui préfigure, par conséquent, les réalités nouvelles que cette heure doit faire entrer dans le monde et par lesquelles se manifeste le Royaume de Dieu. Parmi ces réalités figure un pouvoir nouveau pour la Mère du Christ dans ce Royaume. Jésus le montre clairement aussi bien en accomplissant un miracle demandé par sa Mère que par les paroles : *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι ; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*, par lesquelles, tout d'abord, il signifiait ne pas avoir à intervenir. C'est ce pouvoir qui est présenté par *Jean*, 19, 26-27, comme la maternité spirituelle de Marie à l'égard de tous les croyants, tandis que *Jean*, 2, 1-12, souligne qu'il se traduit essentiellement par son intercession pour eux auprès de son Fils.

Mais si l'Écriture elle-même lie ainsi la proclamation de la

1. L'ikos du kontakion de Romanos le Mélode, chanté le Grand Vendredi à l'office des Saintes Souffrances, semble lui aussi faire un rapprochement entre l'événement à Cana et le moment de la mort du Christ et souligner que ces deux événements ont été, dans le plan divin, marqués à dessein par la présence de la Mère de Dieu.

2. On peut en suivre la venue progressive tout au long du récit de cet évangile : cfr 7, 30 ; 8, 20 ; 12, 25-27 ; 13, 1 ; 17, 1.

maternité spirituelle de Marie à l'heure de la mort du Christ, c'est que cette heure est aussi l'heure de la naissance de l'Église. L'Église est le peuple élu du Nouveau Testament, le Nouvel Israël, mais en étant tout cela elle est bien plus qu'un peuple de Dieu : elle est, en effet, la famille même de Dieu. En mourant pour les hommes, Jésus les a rendus enfants par la grâce de son Père. Il les a faits également ses frères (*Jean*, 20, 17) et, comme le dit l'Écriture elle-même (*Hébr.* 2, 14), il ne rougit pas de les nommer ainsi. Il est donc tout normal que, dans cette même perspective et bien que d'une autre façon il les a également proclamés enfants de sa Mère. Mais, pour ce qui est de Marie elle-même, il y a lieu ici d'interpréter les faits à la lumière de ce que nous avons appelé plus haut la dialectique de la Croix. A tout sacrifice, comme l'affirme *Phil.*, 2, 5 et suiv., Dieu répond, nous l'avons vu, par une glorification. L'heure de la mort de Jésus sur la Croix est l'heure de sa glorification, ainsi que nous la présente le quatrième évangile. Mais c'est aussi le moment du sacrifice suprême pour la Vierge, donc, également, l'heure de sa glorification à elle. Or, l'un des aspects de la gloire, à laquelle la Croix ouvre l'accès, consiste dans la restitution merveilleuse *au centuple* de ce qui lui a été donné en sacrifice. Marie lui a donné son Fils parce que le Royaume de Dieu suscite d'autres rapports, qui priment ceux qui sont déterminés par la parenté issue de la chair [1]. Mais la loi de ce Royaume exige également que Marie voie aussi l'accomplissement de la promesse exprimée en ces termes : « En vérité je vous le dis, (...) quiconque aura quitté maison, frères, sœurs, père, mère, enfants (...) à cause de mon nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle » (*Mat.*, 19, 29). C'est pour cela que Jésus amène à sa Mère par sa Croix glorieuse ceux-là mêmes pour le salut desquels sa Mère a consenti à le donner en sacrifice se soumettant par là, elle aussi, à la volonté de Dieu. L'Église a certainement compris ainsi ce mystère et l'a marqué dans sa liturgie pascale par une véritable accumulation d'hymnes de toute sorte, et même par l'insertion d'offices complets, relevant tous de ce thème de l'intercession de Marie et de sa maternité spirituelle.

1. Cfr *Marc*, 3, 35 et parallèles : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère ».

Ajoutons que la liturgie pascale byzantine ne se borne pas à évoquer ce thème par des formules de caractère général, par lesquelles elle demande à Marie de prier son Fils pour les péchés des hommes. Elle s'efforce aussi de mettre en évidence certains aspects de cette vérité mariologique. Ainsi, le theotokion de la 5e ode du canon de Cosmas, chanté aux matines du Samedi de Lazare insite sur le fait que tous les fidèles appartiennent désormais à la Mère de leur Sauveur [1]. Les theotokia des stances du Grand Samedi, eux, demandent l'intercession de la Vierge pour l'Église entière et, particulièrement, pour l'Église priante [2].

Ainsi finalement, nous voyons la Theotokos étroitement unie à la vie de l'Église. La liturgie met par là en évidence que la maternité spirituelle de Marie constitue bien un aspect ecclésial important de la glorification de la Mère de Dieu. Elle rappelle ainsi que Marie, bien que glorifiée dans le Royaume des cieux, demeure jusqu'à la fin des temps tournée vers l'Église militante et que ces prières sont dans la vie de celle-ci un important facteur. C'est ce que dit aussi la liturgie de la fête de la Dormition de Marie, dont le tropaire chante la Vierge comme celle qui, dans l'enfantement, a gardé sa virginité et qui, prise au ciel, n'a pas abandonné le monde. La liturgie pascale, elle, précise que cette vérité, enseignée par l'Église sur Marie, relève, elle aussi, du paradoxe de la Croix. Pourtant, elle ne dit rien de la résurrection de Marie elle-même et de son assomption : c'est l'objet de la fête de la Dormition et, particulièrement d'une cérémonie locale hiérosolymitaine, dite office de l'Ensevelissement de la Mère de Dieu et célébrée aux alentours du 15 août [3]. Quant au thème de

1. « Possédant une assurance de Mère devant ton Fils, ô Vierge toute pure, ne nous refuse pas, nous t'en prions, tes soins de Mère (*συγγενοῦς προνοίας τῆς ἡμῶν μὴ παρίδῃς δεόμεθα*) ».

2. « Toi, qui as enfanté la Vie, Vierge tout *immaculée* et *pure*, *fais* cesser les scandales dans l'Église et accorde la paix, car tu es bonne ». (Theotokion de la 2e stance).

« Vierge, rends tes serviteurs dignes de voir *la* résurrection de ton Fils ». (Theotokion de la 3e stance).

3. Voir sur cet office l'article déjà cité du P. Salaville. L'office en question a été repris avec des variantes dans certains grands monastères de Russie. Sa version russe a été publiée par le P. Vĕglais à Riga en 1944 et par le patriarcat de Moscou en 1950.

l'intercession de Marie qui, théologiquement présuppose celui de son assomption, sa place dans la liturgie pascale, comme celle des autres thèmes mariaux qu'elle évoque, est entièrement justifiée. Il y vient rappeler que la croix personnelle de Marie se confond avec celle de son Fils et que c'est cela qui incite l'Église à croire que là où est le Fils est aussi la Mère. Et l'Église achève ainsi de prouver que tout ce que sa tradition dit de la Theotokos se fonde sur la Pâque du Christ et que toute sa doctrine mariale n'est, en somme, que la prise en considération des réalités que cette Pâque a fait poindre pour l'humanité nouvelle tout entière.

* * *

L'étude que nous venons de présenter ne vise qu'à la seule justification théologique de la place que tient la Mère de Dieu dans les offices byzantins de la période pascale. Bien des points y seraient à compléter par des témoignages textuels touchant, en particulier, les raisons historiques précises au sujet de l'introduction de tel ou tel hymne marial dans ces offices. Malheureusement ces témoignages font défaut dans la plupart des cas et ces raisons sont loin d'être toutes établies [1]. Aussi sommes-nous tout à fait prêt à reconnaître le caractère provisoire de ce que nous avons avancé. Deux points demeurent néanmoins, certains : il s'agit en premier lieu de la nécessité d'une synthèse théologique comme dernier but de toute analyse historique ou critique dans le domaine de la liturgie ; il s'agit en second lieu du caractère symbolique du témoignage liturgique qui peut s'exprimer non seulement par ce qu'il affirme explicitement mais aussi par le contexte dans lequel il place tel ou tel thème. Pour revenir au sujet du présent article, nous savons qu'en 431 le concile d'Éphèse a proclamé que Marie a été vraiment la Theotokos, la Mère de Dieu, en donnant naissance par la chair au Fils de Dieu fait homme, et que les controverses christologiques ont surgi et se sont prolongées bien au-delà du concile de Chalcédoine. Tout cela, on le sait, aussi, a donné un essor vigoureux à l'orthodoxie

1. Voir là-dessus le livre d'Ivan KARABINOV, *Postnaja Triodj*, Saint-Pétersbourg, 1910.

christologique byzantine. Mais tout cela n'a pas pu ne pas entraîner un développement correspondant des vues mariologiques. Mariologie et christologie y sont restées unies, comme dans le dogme d'Éphèse lui-même. Comme telles, elles ont été repensées et revécues dans la liturgie pascale. Ce fut même pour cette orthodoxie mariologique son expression majeure ; celle-ci fut, certes, une expression symbolique, mais elle demeure toujours sa principale formulation.

P. Alexis KNIAZEFF,
Professeur à l'Institut Saint-Serge.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Le temps n'est pas bien éloigné où il n'était point facile de rassembler quelques données prouvant que le souci de l'unité chrétienne existe réellement parmi le peuple catholique. Lorsque l'on trouvait par hasard quelques

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35/1, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes 1) ; *CEN* = *Church of England Newspaper and the Record* (36-38, Whitefriars Street, Fleet Street, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis, 19, Athènes) ; *ECQ* = *The Eastern Churches Quarterly* (Benedictine Priory, 29, Bramley Road, Londres, N. 14) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, Berlin-Grunewald, Koenigsallee, 40) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes K-E) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *GP* = *Grigorios ho Palamas* (Hiera Mitropolis, Thessalonique) ; *HK* = *Herder-Korresponaenz* (Hermann-Herder-Strasse, 4, Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *KEO* = *Kiryx Ekklisias Orthodoxon* (Dramas 92, Sepolia, Athènes) ; *KK* = *Kaini Ktisis* (Souliou 3, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc., USA) ; *M* = *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* (26, rue Péclet, Paris 15e) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New York 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Flessa 6, Athènes K) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte, RAU) ; *PhO* = *Hi Phoni tis Orthodoxias* (Kanningos 32, Athènes); *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, B. P. 79, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *RM* = *Russkaja Myslj*, La Pensée russe (91, rue du Faubourg Saint-Denis, Paris 10e) ; *S* = *Ho Sotir* (Hippokratous 13, Athènes 1) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (14, Howick Place, Londres, S. W. 1) ; *VUC* = *Vers l'Unité chrétienne* (25, Bd. d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7); *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

paroles d'un évêque témoignant de la compréhension et du respect envers les « frères séparés », on les recueillait avidement comme un gros butin, en vérifiant bien si les agences de presse ne s'étaient pas trompées. Aujourd'hui, « les vannes sont ouvertes » [1]. La dernière Semaine de Prière pour l'Unité l'a montré une fois de plus. En dépit des subtilités scolastiques de quelques tempéraments timorés, l'esprit de réconciliation qui animait un cardinal Mercier de Malines, un Mgr Besson de Fribourg, Lausanne et Genève, un abbé Couturier de Lyon, fait son chemin et se propage [2]. C'est une joie de le pouvoir constater. L'année 1960 a été d'ailleurs particulièrement riche en événements qui ont fait avancer la grande cause de l'Union. Parmi les organismes institués pour la préparation du concile, le Secrétariat pour l'Unité a surtout attiré l'attention générale du monde chrétien. Chez les dirigeants de l'œcuménisme non catholique, il a été accueilli comme un premier signe palpable de la volonté de l'Église catholique d'entrer en dialogue avec les chrétiens sépares d'elle. L'archevêque de Cantorbéry, le Dr. FISHER, ne l'a pas caché. C'est grâce à ce nouvel état des choses, qu'il a pu et voulu rendre visite au Pape Jean XXIII, visite qui fut certainement la surprise œcuménique par excellence de l'année écoulée. Nous aurons à y revenir.

Une question souvent soulevée actuellement est celle de la PARTICIPATION DES LAÏCS au futur concile. La prise de conscience du laïcat, de ses tâches et de ses responsabilités dans l'Église est un « fait majeur et irréversible de l'histoire contemporaine de l'Église » [3]. L'apostolat des laïcs sera au concile, comme on l'a annoncé dernièrement, un des points les plus importants.

1. Ces paroles sont de dom Lambert Beauduin, lorsque, peu avant son décès, il nous parla des grands espoirs que lui inspirait la nouvelle situation créée par le courage magnifique du pape Jean XXIII.

2. On sait que le Saint-Père a pris récemment l'initiative de remplacer les expressions « retour » ou « soumission » par celle de « réconciliation ». Il ne s'agit pas seulement ici d'un changement de mot : le terme « réconciliation » implique surtout, de part et d'autre, un *changement d'attitude*.

3. Cfr P. A. WENGER, *Le rôle des laïcs ; l'unité des chrétiens*, dans *La Croix*, 22 déc., p. 8. Ce qui nous frappe cependant dans ces considérations, comme du reste dans tant d'autres écrits sur le « laïcat », c'est la dichotomie fortement marquée qu'on y exprime entre Église enseignante et

soumis à l'étude ; un grand nombre d'évêques ont en effet insisté sur un examen poussé de ce thème. Pour le moment, les diverses commissions ne comptent que des évêques et des théologiens, à l'exception du professeur Francesco VITO, recteur de l'Université du Sacré-Cœur à Milan, qui est consulteur de la commission des études et des séminaires. D'autres laïcs font partie de la commission administrative [1].

Au cours d'une réunion de journalistes, le 23 janvier, le cardinal KÖNIG, archevêque de Vienne, parlant du concile, a dit que la collaboration des laïcs serait souhaitable. Il a tout d'abord relevé que si, dans certains milieux catholiques, l'intérêt pour le concile semblait avoir diminué, par contre les chrétiens non catholiques semblent s'y intéresser davantage. En effet, de grands problèmes sont en jeu. Le cardinal KÖNIG nota qu'il ne s'agira pas tant d'une question de prestige, de l'affirmation

Église enseignée, par quoi on esquive l'un des problèmes œcuméniques les plus fondamentaux. L'Église, dans ces énoncés, apparaît comme une grande école, avec des professeurs et des élèves. Maintenant que le « contact » manque, on semble chercher des « assistants » intermédiaires qui aideraient les enseignants à adapter leurs matières au niveau de leur auditoire. « La pastorale doit tenir compte de l'expérience des fidèles », dit-on ici. S'agit-il de l'expérience de leur foi, de la vie profonde en eux des choses de la Révélation, de leur « lumière » spécifiquement chrétienne, en tant que « nation sainte, peuple acquis, afin d'annoncer les hauts faits de Celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (*I Pierre*, 2, 9) ? On ne le voit pas trop. Ils auront plutôt un rôle d'informateurs. Ils devront éclairer le clergé sur la mentalité des gens, afin que l'enseignement soit plus efficace : « Les laïcs ont, en effet, une expérience plus grande que les clercs des bienfaits ou des méfaits du cinéma, de la télévision », etc. Si nous faisons abstraction du fait que de nombreux clercs ont dans ces domaines comme dans d'autres souvent plus d'expérience qu'il n'en faut, il reste que cette conception pragmatique, basée sur une notion assez extérieure de l'efficience, est insuffisante pour rendre justice au vrai « rôle actif » des chrétiens laïcs et pour le remettre en honneur dans l'Église, et même dans un concile. — Mgr Achille GLORIEUX, dans *Apostolat des laïcs*, nº 2, 1960, p. 9-13 (cfr *La Civiltà Cattolica*, 17 déc., p. 637), dit qu'à Rome des théologiens et historiens étudient la question de la participation des laïcs à un concile. L'histoire des conciles, sauf pour ce qui concerne celui du Vatican I, ne fait pas d'obstacles à une telle participation. A présent il n'y a que l'obstacle du Droit canon actuel.

1. On n'en trouve pas encore dans la Commission de l'Apostolat des laïcs.

de l'importance et de la valeur universelle de l'Église [1], que de prouver qu'il y a, soit dans l'ensemble de la chrétienté, soit dans l'Église catholique, des forces en sommeil, alors qu'elles seraient à même de surmonter les oppositions raciales, nationales et politiques.

Interrogé sur les RÉSULTATS que l'on peut attendre du concile, le cardinal König prévoit : 1) la REVALORISATION DE LA FONCTION ÉPISCOPALE, vœu universellement exprimé. En conséquence, les conferences épiscopales nationales auront une importance plus grande que jusqu'à présent. On insistera sur l'application du principe de subsidiarité dans l'Église, donc diminution de la centralisation ; 2) il en découlera tout naturellement une plus grande libéralité dans la LITURGIE et la LANGUE ; 3) une RÉFORME du droit ecclésiastique, de l'Index et de la pratique pénitentielle ; 4) une intensification de la pratique pastorale par une RÉPARTITION à une échelle plus vaste des membres du clergé ; 5) une élaboration beaucoup plus complète du statut des laïcs [2].

L'épiscopat néerlandais a fait publier une BROCHURE d'une trentaine de pages expliquant la nature, la signification et le but du futur concile. Le texte rappelle le côté humain d'une telle assemblée et la nécessité que cela implique de ne pas en attendre des miracles. Dans la lettre pastorale qui annonçait cette publication, les évêques ont déclaré que les catholiques ont le devoir de faire de l'Église un lieu vivant où nos frères séparés pourront trouver l'épanouissement de tout ce qu'ils possèdent dans leur propre spiritualité, tandis que celle-ci, ajoutent-ils, pourra à son tour stimuler la nôtre.

Dans une interview télévisée le dimanche 22 janvier, le cardinal BEA, président du Secrétariat pour l'Unité, a donné à la question qui lui était posée sur les principaux obstacles à l'unité du côté des Églises orthodoxes, la réponse suivante :

> Quant aux Églises orthodoxes, l'obstacle le plus fort est un obstacle d'ordre doctrinal, qui nous divise principalement en regard du

1. Nous avons signalé dans la dernière Chronique l'appréhension de certains milieux catholiques devant l'éventualité d'un concile « spectaculaire ».
2. *CIP-Ultramare*, févr. 1961.

dogme de la primauté du Saint-Père et celui de l'infaillibilité du Souverain Pontife. Ce sont aussi les dogmes définis après la séparation définitive de l'Église orthodoxe de Rome (1054). Il y a un autre problème connexe à la question de la primauté, et c'est le problème des tâches propres aux évêques en tant que tels. En effet, tant la fonction épiscopale que les tâches propres et spécifiques de cette fonction sont certainement voulues par le divin Fondateur de l'Église. Or, ces tâches ont été comprises et sont menées de façon différente au cours des deux millénaires de l'Église, en Orient et en Occident. En Orient, les évêques avec les assemblées régionales appelées synodes, avaient et ont des fonctions très étendues. On comprend alors facilement que l'Orient tienne à conserver ce qui pourrait s'appeler en quelque sorte « autonomie locale ». On peut ajouter aussi les obstacles d'ordre historique et pratique : la diversité de mentalité entre l'Orient et l'Occident, les ressentiments encore vivaces, nés de déplorables événements historiques tels que la quatrième croisade et la création de l'empire latin de Constantinople au XIIIe siècle [1].

Que pour ce dernier point il ne s'agisse pas seulement de souvenirs désagréables, mais encore de réalités actuelles, le R. P. Wilhelm DE VRIES, S. J., le montre bien dans un article paru dans *Orientierung*, 31 janv., sur la situation des chrétiens en Terre Sainte. L'auteur, peu suspect d'exagération, expose l'importance du patriarcat latin en face du patriarcat grec-catholique autochtone ainsi que la grande disproportion de moyens et de personnel entre l'Église grecque-melkite et les Latins [2]. Heureusement, nombreux sont déjà ceux qui comprennent ce que cette situation a d'anormal et qui, bien que d'origine latine, se mettent à la disposition de l'archevêque grec-catholique de Galilée, Mgr Georges HAKIM. Il est cependant évident qu'il s'agit ici avant tout d'une question de structure juridique, où il ne faudrait pas employer deux mesures différentes pour l'Occident et pour l'Orient. Une répartition plus équitable, comme on le propose ici, de l'aide matérielle apportée par le monde catholique entier, serait d'un grand appui pour les intéressés. Mais s'il n'y a que cela, la situation générale

1. *La Croix*, 24 janv.
2. Voir aussi le *Message de Galilée*, Noël 1960, p. 13.

ne changera pas sensiblement et les perspectives de l'avenir, du point de vue œcuménique, resteront absolument bouchées.

U. R. S. S. — *ŽMP*, nº 9, annonce la création d'une COMMISSION POUR LES RELATIONS INTERCHRÉTIENNES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, présidée par le métropolite PITIRIM de Léningrad et Ladoga, depuis lors métropolite de Kruticy et Kolomna. Les membres en sont : Mgr NICODÈME de PODOLJSK (depuis lors de Jaroslavlj et Rostov), le nouveau chef du Bureau des relations extérieures du Patriarcat, Mgr PIMEN de Dmitrov, administrateur du Patriarcat, Mgr JEAN, exarque pour l'Europe centrale (résidence à Berlin-Karlhorst), Mgr SERGE, évêque de Belgorod-Dnestrovskij, l'archiprêtre K. I. RUŽICKIJ, recteur de l'Académie théologique à Moscou, et le professeur N. D. USPENSKIJ, de l'Académie théologique à Léningrad (p. 5).

ŽMP, nº 10, annonce des changements dans la direction et la rédaction de la revue. Le patriarche ALEXIS a nommé à la tête du comité de rédaction Mgr NICODÈME de Podoljsk. Le rédacteur responsable est M. A. F. ŠIŠKIN, professeur à l'Académie théologique de Léningrad, qui, dans *ŽMP*, nº 11, publie un article *Le Vatican et sa «lutte pour la paix et l'amitié des peuples»*, article péniblement agressif et injuste. Il faut, hélas ! dire la même chose de certains passages du rapport du métropolite PITIRIM, lu à la IIIe Conférence chrétienne pour la paix à Prague (sept. 1960) et publié dans le nº 9 de la revue (p. 28). On se souviendra que le métropolite NICOLAS, maintenant écarté et remplacé par Mgr Pitirim, avait, il y a quelques années, émis à plusieurs reprises des accusations semblables, mais que, interrogé à leur propos lors d'un voyage à l'étranger, il avait demandé à ses interlocuteurs de ne plus y penser [1]. Et de fait, on n'a plus entendu de sa bouche de telles invectives. Espérons qu'il sera suivi en cela par les porte-parole actuels du Patriarcat russe. Ces attaques, injustifiables en soi,

1. Le métropolite expliqua à l'époque qu'il avait parlé ainsi « dans une période de grande tension et de malentendus ». « Je préfère maintenant, disait-il, ne plus me souvenir de ces choses désagréables, si elles ont été prononcées. » Cfr *Chronique* 1956, p. 288.

sont pour beaucoup dans l'attitude distante des catholiques lors du récent voyage du patriarche Alexis en Proche-Orient, fait qui, de ce point de vue encore, est bien regrettable[1].

Que l'Église orthodoxe russe en U. R. S. S. vive actuellement de nouveau une période fort DIFFICILE, nous l'avons déjà signalé en d'autres occasions, de même que le fait que le Patriarcat russe n'entend plus se cantonner dans une attitude passive, voire conformiste. *M*, janv.-juillet, 1960, donne en traduction française le courageux DISCOURS que le patriarche Alexis a prononcé en février 1960 à la conférence publique pour le désarmement tenue au Kremlin de Moscou. L'auditoire, peu habitué à entendre parler du passé comme le Patriarche le fit, accueillit son intervention par un tollé d'indignation. Citons-en le début :

« Par ma bouche, c'est l'Église orthodoxe russe qui vous parle, l'Église qui réunit des millions de chrétiens orthodoxes, citoyens de notre État. Recevez son salut et ses bons souhaits.

Comme en témoigne l'histoire, c'est cette même Église qui, à l'aube de l'État russe, contribuait à l'établissement de l'ordre civil en Russie, affermissait par l'édification chrétienne les bases juridiques de la famille, affirmait les droits civiques de la femme, condamnait l'usure et l'esclavage, éduquait les hommes dans le sentiment de la responsabilité et du devoir et qui, par sa législation, comblait maintes fois les lacunes des lois civiles.

C'est cette même Église qui créa des monuments remarquables, enrichissant la culture russe, objets d'orgueil national de notre peuple encore de nos jours.

C'est cette même Église qui, à l'époque du morcellement féodal de la terre russe, contribua à l'unification de la Russie en défendant l'importance de Moscou comme seul centre ecclésiastique et civil.

C'est cette même Église qui affermissait à ces moments l'esprit du peuple par la foi en sa future libération, le soutenait dans le sentiment de dignité nationale et de vigueur morale.

1. La presse catholique (pour ne parler que d'elle) ne nous a pas beaucoup édifié, soupçonnant et suggérant, au sujet de ce voyage, toutes sortes de complots et de ruses. Nous ne voyons pas à quel bien cela peut servir. Les considérations pondérées que *Herder-Korrespondenz*, févr., p. 218, consacre à la tournée patriarcale, constituent une bienfaisante exception.

C'est elle qui soutenait l'État russe dans sa lutte contre les agresseurs étrangers, tant au cours de la « période trouble » que pendant la guerre nationale de 1812. Et elle resta avec le peuple pendant cette dernière guerre mondiale, contribuant par tous les moyens à la victoire et à la conquête de la paix.

En un mot, c'est cette même Église orthodoxe russe qui, au long des siècles, servit avant tout la formation morale de notre peuple et, dans le passé, aussi son organisation civique... »

Le patriarche rappelle ensuite que cette Église n'a cessé de lutter pour la paix depuis la seconde guerre mondiale. L'appel lancé par le gouvernement à tous les peuples de la terre à « reforger les glaives en charrues et les lances en faucilles » réjouit particulièrement les chrétiens, car ces paroles sont de l'antique prophète Isaïe que les chrétiens appellent l'évangéliste de l'Ancien Testament, parce qu'il avait annoncé la naissance du Sauveur du monde. Ainsi la Bible, ce recueil de livres sacrés de l'Église chrétienne, se trouve être la source de l'idée de paix universelle. La finale de ce discours est aussi audacieuse que son début :

« Il est vrai que, malgré tout cela, l'Église du Christ, dont le but est le bien des hommes, souffre des attaques et des reproches de la part de ces mêmes hommes. Néanmoins elle remplit son devoir, appelant les hommes à la paix et à l'amour. Il y a d'ailleurs, dans cette situation de l'Église, beaucoup de choses consolantes pour ses enfants ; quelle importance, en effet, peuvent donc avoir tous les efforts de la raison humaine contre le christianisme, alors que son histoire de deux millénaires parle par elle-même, alors que le Sauveur lui-même avait prévu toutes les attaques contre le christianisme et promis que l'Église serait inébranlable, en disant que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle.

Nous, chrétiens, nous savons comment nous devons vivre pour servir les hommes, et notre amour envers ces hommes ne peut diminuer en aucune circonstance. C'est pourquoi tous les hommes de bonne volonté, sans distinction de croyance ou de convictions, peuvent être certains de voir dans l'Église orthodoxe russe le plus fidèle des alliés dans la lutte pour un désarmement général et total, ainsi que dans toutes les entreprises patriotiques de notre pays.

En se fondant sur son expérience vieille de plusieurs siècles, notre Église peut dire : si nous apportons dans la vie du monde des

pensées saines, des sentiments purs, des aspirations justes et des actions bonnes, nous aurons fait tout ce qui est nécessaire pour l'affermissement de la paix parmi les hommes et les peuples. »

De tels actes ne pouvaient pas rester sans conséquences. Plus de 500 églises ont été fermées au culte durant l'année 1960, par différentes mesures administratives ou en représailles d'« actions illégales » de la part des prêtres, en particulier pour « propagande religieuse » auprès de la jeunesse. Entraîner un jeune homme au sacerdoce est un acte de propagande, pouvant même être passible de un à trois ans de prison. Mais un ARTICLE de la *Pravda*, 8 janv., donne à croire que, parmi les croyants, couve la révolte contre toutes ces vexations. Cet *Appel à la raison* recommande le tact dans la lutte contre la religion. Des termes tels que « rencontres de gangsters » ou bien encore « nids de guêpes » visant les réunions religieuses, sont à éviter. On condamne comme propagande à courte vue les textes sur la prétendue immoralité d'une partie du clergé lus récemment dans certaines publications soviétiques. La propagande antireligieuse doit avoir un caractère éducatif et non offensant si l'on veut qu'elle soit efficace [1].

Dans le *Vestnik* (de l'Action chrétienne des Étudiants russes) III-IV, 1960, N. A. STRUVE, *La situation actuelle du sectarisme en Russie soviétique*, p. 25-34.

Dans *Prologue*, nº 1-2, 1960, Dr. Ivan HRYNIOCH, *The Destruction of the Ukrainian Catholic Church in the Soviet Union*, p. 5-51.

Dans *The Church Quarterly Review*, juil.-sept. 1960, Rev. Francis HOUSE, *The Patriarchate of Moscow and the World Council of Churches*, pp. 328-340.

Dans *La Croix* du 7 au 11 février, le P. A. WENGER donne en cinq articles un exposé très circonstancié de l'état actuel de l'Église orthodoxe russe en U. R. S. S.

1. Le 12/25 févr. 1960, jour onomastique du patriarche ALEXIS, celui qui à cette époque fut encore le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna avait fait allusion, dans une allocution de circonstance, aux tribulations de l'Église orthodoxe russe. Le Patriarche, en y répondant, disait alors : « Vous l'avez bien dit, c'est un grand fardeau que de se trouver de nos jours à la tête de l'Église orthodoxe russe. Mais je trouve un complément à mes forces spirituelles dans les prières adressées aux saints de Dieu

L'archevêque FLAVIAN, depuis 1953 chef des vieux-croyants (dissidence de l'Église orthodoxe russe depuis 1666), est décédé fin décembre à Moscou, à l'âge de 82 ans. En janvier, l'évêque des vieux-croyants de Kišinev et Odessa, Mgr JOSEPH (Morjakov), âgé de 75 ans, a été élu pour succéder au défunt.

Allemagne. — Le Synode de l'Église évangélique d'Allemagne, réuni à Berlin-Ouest, à la mi-février, a ÉLU au troisième tour de scrutin un successeur au Dr. Otto Dibelius à la présidence du Conseil des Églises évangéliques. C'est le Dr. Kurt SCHARF, de Berlin-Est, qui a été désigné par 109 voix sur 138 votants.

Né le 21 octobre 1902 à Landsberg, le Dr. Scharf a commencé son activité pastorale en 1928. Pasteur à Sachsenhausen, il prit, dès 1933, la défense des détenus des camps de concentration nazis et fut lui-même arrêté plusieurs fois. Depuis quatre ans, le Dr. Scharf compte parmi les collaborateurs et conseillers les plus proches du présidium du Conseil des Églises évangéliques d'Allemagne.

L'avenir dira si cette élection diminuera la tension existant entre l'Église évangélique allemande et le gouvernement de l'Allemagne orientale. Celui-ci a annoncé fin janvier qu'il n'autorise pas le *Kirchentag*, prévu pour cette année, à siéger à Berlin-Est.

La revue *Istina*, n° 1, 1960, a publié plusieurs études et documents sur la chrétienté allemande : Mgr Robert GROSCHE, *La situation œcuménique en Allemagne ;* Dr. Thomas SARTORY, O. S. B., *L'esprit de l'œcuménisme en Allemagne ;* Mgr Wolfgang HAENDLY, *Catholiques et Protestants dans l'Allemagne centrale ;* Dr. Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, *Les courants catholicisants dans le protestantisme allemand ;* Dr. Hanfried KRÜGER, *Tâche et activités de la* Centrale œcuménique *de Francfort s/Main.*

et dans la foi que la Mère de Dieu montre sa protection céleste sur l'Église orthodoxe russe par les prières ferventes que nous, pécheurs, lui adressons... le Seigneur lui-même disait : Vous aurez des tribulations dans le monde ; mais prenez courage, j'ai vaincu le monde » (*ŽMP*, n° 4, 1960, p. 20).

Angleterre. — On a annoncé le 17 janvier que l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Geoffrey FISHER, se DÉMETTRA de ses fonctions le 31 mai prochain. Moins de soixante heures après, on apprenait que le Dr. Arthur Michael RAMSEY, archevêque d'York, avait été désigné pour lui succéder. (Si rapidement, a-t-on écrit, qu'on n'a même pas pu prier pour attirer le secours divin sur le Premier ministre [1]). Le Dr. Fisher, maintenant âgé de 73 ans, a occupé le siège de Cantorbéry depuis 1945. L'accord est unanime pour dire qu'il fut au premier chef un grand administrateur qui lègue à son successeur une Église rajeunie. De plus, il a posé les bases d'un solide travail de rapprochement des Églises et l'on peut s'attendre à ce que le Dr. Ramsey, théologien éminent et s'intéressant « avec passion », comme il l'a déclaré lui-même, à l'unité chrétienne, poursuive l'œuvre de son prédecesseur dont il fut pendant plusieurs années le collaborateur.

Le Dr. Ramsey, 100e archevêque de Cantorbéry, est né le 14 novembre 1904. Ordonné en 1929, il a fait du ministère à Liverpool, Boston et Cambridge. Depuis 1940, il fut pendant dix ans chanoine de Durham et professeur de théologie à l'université de cette ville. De 1950 à 1952, il enseigna à l'Université de Cambridge, jusqu'à son élection au siège épiscopal de Durham. En 1956, il fut nommé archevêque d'York.

Les préoccupations œcuméniques du Dr. Ramsey sont bien connues. Il fut l'inspirateur et l'un des principaux rédacteurs du volume *Catholicity*, qui présentait en 1948 les positions de l'anglo-catholicisme dans l'Église d'Angleterre. C'est encore lui qui, en 1956, conduisit la délégation de cette Église à Moscou pour y avoir des entretiens théologiques avec l'Église orthodoxe russe. Il est l'auteur de nombreux ouvrages de théologie dont le dernier (1960) porte le titre *From Gore to Temple*. Interrogé par la B. B. C. au sujet des relations entre l'ÉGLISE ET L'ÉTAT, l'archevêque élu de Cantorbéry a dit que « l'Église

1. Notons qu'en théorie le Primat de l'Église d'Angleterre est nommé par élection du chapitre de la cathédrale de Cantorbéry. En fait, c'est le souverain qui, sur la recommandation du Premier Ministre, le nomme, et son choix est ensuite entériné par le chapitre de Cantorbéry.

devait vivre sa propre vie et avoir quelque autorité pour l'organisation de ses propres affaires, particulièrement en ce qui concerne le culte. Nous demanderons incessamment à l'État une autonomie plus grande dans l'administration de nos affaires, et je ne doute pas que nous l'obtiendrons et l'utiliserons avec sagesse », a-t-il conclu. — L'intronisation à Cantorbéry aura lieu le 27 juin.

Le successeur du Dr. Ramsey comme archevêque d'York est l'évêque Frederick Donald COGGAN de Bradford (depuis 1956), qui est âgé de 51 ans. Il est considé comme un des meilleurs hébraïsants de sa génération. *Evangelical*, il est néanmoins très ouvert à toutes les questions que pose l'unité chrétienne. Il est président de la commission liturgique et de celle qui prépare le nouveau catéchisme. Il a en outre collaboré à la nouvelle traduction de la *New English Bible.*

Ces changements permettent de croire qu'un nouveau chapitre va s'ouvrir dans l'histoire de l'Église d'Angleterre, et cela sous les meilleurs auspices du point de vue œcuménique.

Les Convocations de Cantorbéry et d'York en janvier ont approuvé un projet de REVISION DU CATÉCHISME anglican en usage depuis 300 ans. Déjà en 1958, une commission d'évêques et de laïcs avait été nommée dans ce but. La version revisée sera plus longue que l'ancienne car il s'y ajoutera des chapitres sur l'Église, les moyens de grâce, la Bible et le devoir des chrétiens. La méthode en questions et réponses a été maintenue malgré certaines oppositions. La commission a renoncé à faire un catéchisme pour les adultes et un autre pour les enfants mais veut laisser au catéchiste le soin d'adapter l'enseignement aux divers âges. La phrase sur le diable et ses œuvres ayant disparu du texte, plusieurs ont émis des objections contre cette omission. Les lettres des correspondants dans la presse ecclésiastique dénotent également un certain désarroi théologique à ce sujet.

La Convocation de Cantorbéry a encore repris en considération la question du DIACONAT PERMANENT [1].

1. *CT*, 27 janv.

Colombie. — En décembre, on a annoncé que 9.000 personnes avaient assisté à des CONFÉRENCES données par des prêtres catholiques et des pasteurs protestants à Cali, dans le cadre d'une première réunion publique destinée à encourager la compréhension entre chrétiens. A l'issue de cette rencontre, les prêtres et les pasteurs qui y avaient pris part, se sont réunis en « table ronde » pour discuter entre eux des problèmes faisant obstacle à cette compréhension. C'est une première prise de contact. Les promoteurs projettent d'en organiser d'autres [1].

Égypte. — Un ARRÊTÉ ministériel de fin octobre sur le travail des étrangers dans la Province méridionale de la République Arabe Unie a semé la consternation, car son effet serait de rendre la vie impossible en Égypte à ceux qui ne sont pas citoyens de la R. A. U. Le Patriarcat orthodoxe grec et le patriarche lui-même, en convalescence à Athènes, ont immédiatement réagi en envoyant au président Nasser des télégrammes et un exposé de la situation ainsi créée pour les fidèles. La crise est grave (*P*, 1er déc.).

États-Unis. — Le DISCOURS prononcé par Mgr IAKOVOS à la XVe Assemblée mixte de l'Archidiocèse orthodoxe grec est reproduit *in extenso* dans *OO*, nov. A ce qu'en rapportait notre chronique précédente, il faut ajouter ce que Son Éminence dit sur la nécessité de prêcher ensemble et inséparablement « l'Orthodoxie et la Grèce, la Mère des Églises et la Mère des lettres, des arts et des civilisations ; et nous prêchons le Christ dans la langue dans laquelle il fut prêché au début : le grec ». Auparavant, il avait dit : « Quelque bizarre que cela sonne, l'Orthodoxie est grecque. Elle est grecque en esprit, en intelligence, en pensée, en manière d'être, en sentiment. L'Orthodoxie slave,

1. *SŒPI*, 23 déc. Sur les dénominations protestantes du pays et leur nombre, cfr *Ibid.*, 10 février 1961. — *ICI*, 15 fév., publie un dossier sur le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) sous le titre *Une expérience de coordination pastorale*. Diverses sources d'information avaient fait état d'une éventuelle suppression du CELAM ou de son transfert à Rome. Au terme de cette enquête on conclut que cet organisme épiscopal a joué sans aucun doute un rôle essentiel dans la prise de conscience latino-américaine, toujours plus évidente, et qu'il a joué aussi un rôle certain dans le grand renouveau pastoral actuellement à l'œuvre dans tout le continent.

par exemple, n'est pas, pour l'Orthodoxe d'origine grecque, celle qu'il désire. L'Orthodoxie et la religion en général peuvent être une au fond, mais en essence, elles sont différentes. » (Est-ce vraiment ce que Mgr Iakovos a voulu dire ? Nous avons toujours compris, d'après l'apologétique orthodoxe, que l'Église orthodoxe était l'Église du Christ tout court. Le Christ n'était pas Grec.) L'archevêque désire voir en Amérique des MONASTÈRES, des DIACONESSES et des MISSIONNAIRES. Il mentionne en passant une COMMUNAUTÉ MONASTIQUE existante — mais de nature idiorrythmique — à MALBIS PLANTATION, Daphne, Alabama.

Le même journal donne quelques éléments, malheureusement incomplets, sur l'organisation de l'archidiocèse. Celui-ci est divisé en dix circonscriptions archiépiscopales comme suit :

1re : siège à NEW-YORK, Mgr GERMANOS, évêque de Constantia ;

2e : siège à CHICAGO, Mgr AIMILIANOS, évêque de Chariopolis (54 paroisses) ;

3e : siège à BOSTON, Mgr MELETIOS, évêque de Christianopolis (54 paroisses) ;

4e : siège à LOS ANGELES, Mgr DIMITRIOS, évêque d'Olympe ;

5e : siège à CHARLOTTE, N. C., Mgr GERMANOS, évêque de Nysse ;

6e : siège à PITTSBURGH, Mgr THEODOSIOS, évêque d'Ancon (35 paroisses) ;

7e (nouvelle) : siège à DÉTROIT, Mgr ... ;

8e (nouvelle) : siège à NOUVELLE-ORLÉANS, Mgr SILAS, évêque d'Amphipolis (33 paroisses) ;

9e : siège à TORONTO, Canada, Mgr ATHENAGORAS, métropolite d'Elaia ;

10e : siège à BUENOS AIRES, Argentine, Mgr POLYEVKTOS, métropolite de Tropaion.

Les deux métropolites jouissent d'une préséance sur les évêques, mais tous dépendent au même titre de l'archevêque qui les nomme, les change de place ou les démet. Tous doivent le commémorer dans les offices divins.

France. — Le pasteur Marc BOEGNER, président depuis trente et un ans de la Fédération protestante de France, a renoncé à un renouvellement de sa charge. En sa qualité de président de la Société des Missions évangéliques de Paris et de la C. I. M. A. D. E., il compte se consacrer sans réserve aux graves problèmes de l'Afrique noire et de l'Afrique du Nord. Le pasteur Boegner a fêté le 21 février dernier ses quatre-vingts ans, mais — on l'a dit [1], et nous avons pu le constater — il conserve toujours une étonnante jeunesse d'esprit et de cœur. Son rôle a été important dans le mouvement de rapprochement entre chrétiens, et en 1948 il figurait parmi les premiers présidents du Conseil œcuménique des Églises, dont il eut la joie, à Amsterdam, de proclamer la constitution. C'est le pasteur Charles WESTPHAL qui a été appelé à SUCCÉDER au pasteur Boegner, après avoir été déjà pendant douze ans vice-président de la Fédération. De 1945 à 1957 il a été le directeur de la revue de théologie et de vie religieuse *Foi et Vie* à laquelle il a donné de nombreux articles. Il attache une grande importance à l'œcuménisme et est membre du Comité central du C. O. E.; la place que doit occuper au sein du C. O. E. la commission théologique Foi et Constitution lui tient particulièrement à cœur. Dans une interview publiée dans *Le Monde*, 3 fév., il a souligné que « les activités pratiques du C. O. E. ne doivent pas se faire aux dépens des activités théologiques ». Il est insuffisant de « travailler ensemble ». Le pasteur Westphal a ajouté à la même occasion qu'il entretient de nombreuses relations avec les milieux catholiques et orthodoxes. Il compte se consacrer avant tout au problème de l'unité du protestantisme français, qui s'est posé, on s'en souvient, avec acuité à l'assemblée de Montbéliard d'octobre dernier.

Grèce. — Le ministre de l'Instruction et des Cultes a cru devoir rappeler aux chefs de l'Église le sens de leurs obligations. Il fournit notamment une liste de 27 noms de clercs qui, « selon les informations arrivées au ministère, possèdent les qualifications requises pour être inscrits au catalogue des candidats

1. *Réforme*, 11 fév., Albert FINET sur Marc Boegner.

à l'épiscopat ». Ensuite, le ministre fait remarquer que le siège de SYROS est vacant et qu'il est urgent de le pourvoir d'un métropolite. Il est « certain que le Saint-Synode aura déjà accompli les démarches prévues par la législation actuellement en vigueur pour dresser le catalogue des candidats à l'épiscopat, afin que la Hiérarchie puisse être convoquée le plus tôt possible pour élire un nouveau métropolite de Syros. D'éventuelles vues de la Hierarchie sur diverses questions religieuses (...) ne pourraient l'autoriser à empêcher qu'un évêché d'une si grande importance ne soit rapidement pourvu ». Il insiste dans une autre lettre pour que le Saint-Synode fasse immédiatement le nécessaire pour obtenir la démission de métropolites malades ou trop âgés, incapables d'exercer leurs fonctions [1].

Le Saint-Synode aurait répondu en demandant que le Gouvernement vote le projet de CONSTITUTION que la Hiérarchie lui a soumis. En attendant, il ne fait rien. *An*, janv., commente tout ceci sur un ton assez caustique en remarquant que, alors qu'on augmente les qualités exigées de la moindre sténo-dactylo, on veut diminuer celles qu'on demande d'un évêque. La lutte continue.

Le métropolite de SERRAI ayant démissionné pour cause d'âge, le ministre, M. VOYIATZIS, a de nouveau écrit à l'archevêque pour lui faire remarquer que le moment était venu de revoir les frontières des deux grandes métropoles actuellement vacantes : SERRAI et SYROS. L'occasion est opportune parce qu'aucun métropolite en fonction ne consent jamais à une modification de frontières et, en second lieu, parce que, l'amovibilité des évêques ayant été déjà irrévocablement abolie, une plus équitable division des circonscriptions épiscopales s'impose [2].

An, déc., publie un article perspicace de I. KEDRINOS sous le titre *Le talon d'Achille*. L'A. pose une série de questions dont la principale est : Le talon d'Achille de l'Orthodoxie serait-il le conservatisme ? Au lieu de s'occuper de l'homme engagé

1. *K*, 7 déc. ; *En*, 15 déc.
2. *K*, 18 janv.

dans la vie moderne telle qu'elle est, l'Église ne semble-t-elle pas se contenter du rôle de gardienne de trésors antiques, de canal à une tradition désormais morte ? En mentionnant un livre peu judicieux, M. Kedrinos montre que lui au moins a bien compris les auteurs non orthodoxes qu'on y cite et dont la pensée a éte si mal saisie et publiée (à des fins d'auto-admiration ou même peut-être de proselytisme ?) sous le titre caricatural de *Nostalgie de l'Orthodoxie* (p. 148). Notre auteur exprime ensuite ses inquiétudes au sujet du culte orthodoxe (« l'incompréhensibilité des ecphonèses par extraits ») ; du clergé complètement séparé de la vie par sa présentation extérieure, son vocabulaire et sa mentalité ; de la théologie perdue dans un académisme apparemment patristique mais d'où l'esprit des Pères est tragiquement absent ; de l'Église. On aimerait voir M. Kedrinos rechercher les causes de ce conservatisme, de ce traditionalisme mal compris, et proposer des remèdes à la tendance qu'ont ses compatriotes à faire des affirmations sans vérification, démonstration, épreuve ou explication. Car ceci ne convainc plus l'homme d'aujourd'hui qui a bien autrement le sens critique.

GP, nov.-déc., publie une étude sur le PROSÉLYTISME en Grèce. Bien qu'elle soit sans originalité et n'apporte aucune donnée nouvelle, cette étude représente bien un certain état d'esprit. Pour notre part, il nous semble que la clef à ce difficile problème est fournie, d'une part, par la phrase citée ailleurs dans cette Chronique (p. 57) de l'archevêque d'Amérique : « L'Orthodoxie est grecque », et, d'autre part, par l'absence trop générale chez les Orthodoxes de l'inquiétude spirituelle qui partout ailleurs dans le monde chrétien jaillit des paroles du Seigneur : « Allez, enseignez toutes les nations ». On commence maintenant lentement à s'éveiller à cette inquiétude en Grèce, et cela surtout nous semble un signe très prometteur pour l'avenir. Il faudra qu'on fasse l'expérience du travail missionnaire pour comprendre pourquoi d'autres en font et pour apprécier avec plus de justice les méthodes, bonnes ou mauvaises, que ces autres emploient. Ce n'est pas là tout le problème, mais

l'article auquel nous renvoyons montre que c'en est un aspect important.

Le même fascicule de la revue contient la fin de l'article de M. Foundoulis dont nous avons déjà parlé (*Chronique*, 1960, p. 511). Tout en reconnaissant que tout dans la pratique actuelle de l'Église de Grèce n'est pas parfait, il argue de façon très persuasive en faveur de l'évolution relativement libre de la liturgie, préférable en tout au dirigisme liturgique [1].

Une publication susceptible d'intéresser les liturgistes est celle de l'Office du saint Chrême approuvé le 15 mars 1960 par le Saint-Synode de Constantinople et édité par ses soins la même année. Ce texte est reproduit intégralement, mais sans la partie musicale de l'original, dans *E*, 15 novembre 1960.

Le Saint-Synode d'Athènes a précisé que, dans les cas où un mariage dissout est rétabli entre les mêmes contractants, il faut préalablement se procurer la licence épiscopale nécessaire et employer pour la cérémonie le rite prescrit par le Grand Eucologe pour un second mariage. Depuis plus de trente ans, dans ces cas, on ne faisait que lire une prière composée *ad hoc* par feu l'archevêque Chrysostomos Papadopoulos [2].

Le protopresbytre Emmanuel Mytilinaios, un des piliers de l'*Apostoliki Diakonia*, fondateur et rédacteur de l'excellent périodique pour les prêtres *Ho Ephimerios*, est décédé. C'est une grande perte pour l'Église de Grèce [3].

Le grand musicien grec de renommée internationale Dimitrios Mitropoulos est décédé récemment ; il avait ordonné que son corps fût incinéré, nouvelle qui a provoqué pas mal de remous. D'abord l'Église orthodoxe a refusé l'enterrement

1. Tous ceux qui ont pris part à ce débat sont cependant d'accord sur certains points : retour aux bonnes traditions en ce qui concerne les antiennes (ou Typika), les prokimenons alternés, les alleluia avec ℣℣, la cérémonie de l'ano cathedra, la suppression du tropaire du Saint-Esprit dans l'anaphore, quelques petites retouches textuelles. D'autre part, pas d'écho chez les Orthodoxes pour un besoin vital du R. P. Edelby, la « petite liturgie quotidienne » et, en général, confiance que l'étude critique des mss. n'apporterait que des changements minimes dans le texte reçu.

2. *E*, 15 nov. ; *En*, 15 déc.

3. *K*, 4 janv.

religieux ; la presse s'est emparée de la question et a demandé leur avis à plusieurs personnalités. Celles-ci se sont prononcées en sens divers.

L'archimandrite GABRIEL, higoumène de GRIGORIOU (Mont Athos), publie dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, n° 291-292, une vigoureuse défense du monachisme traditionnel contre les propositions présentées au dernier Synode de la Hiérarchie par le métropolite de Drama. Le périodique a célébré ses 25 années d'existence et on est consterné de voir combien d'écrivains, dans leurs lettres de félicitations, ont à se plaindre de la conduite inqualifiable de touristes étrangers dans les monastères orthodoxes. Le mal paraît être grand et généralisé.

L'intérêt de nos contemporains pour l'art byzantin a comme résultat imprévu que la Grèce est actuellement sillonnée par des marchands peu scrupuleux, qui achètent ou même volent des icones et autres objets de valeur perdus dans des coins oubliés. C'est ainsi qu'on a arrêté récemment deux hommes qui essayaient de vendre un évangéliaire précieux du XIe siècle pour la somme coquette de 34.000 livres or (environ 340.000 dollars) [1].

Dans son numéro du 20 déc., *E* commence un article par M. Chr. CONSTANTINIDIS sous le titre *L'Église d'Athènes 1923-1957*. Dans la première livraison, on trouve un résumé très clair de l'origine du mouvement PALÉOÏMÉROLOGITE (vieux-calendriste).

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — Le DIFFÉREND entre les deux groupes rivaux a éclaté en automne. Ceux du groupe B (Keratea), ayant jugé que les autres avaient trahi tout le mouvement, ont réuni leur Saint-Synode en séance extraordinaire le 12/25 novembre et, avec force grandes phrases et citations de canons, ont d'abord dégradé et ensuite excommunié *nominatim* les treize membres du « Comité ecclésiastique » du groupe A [2].

1. *AA*, 14 déc.

2. Plusieurs points semblent ici curieux : 1) on procède à l'excommunication de gens qui n'appartiennent pas à la même communion ; 2) parmi les considérants figure une loi de l'État datant de 1932 et visant l'Église de Grèce, avec laquelle les paléoïmérologites disent avoir rompu tout lien depuis l'introduction du nouveau calendrier en 1924.

Notons la composition du Saint-Synode[1] : Sa Béatitude l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Mgr AGATHANGELOS, président ; 2) Mgr ANDRÉ de Patras ; 3) Mgr DIMITRIOS de Thessalonique ; 4) Mgr CALLISTE de Corinthe ; 5) Mgr BESSARION de Trikka et Stagai ; 6) Mgr JEAN de Thèbes et Levadeia ; 7) Mgr MELETIOS d'Attique et Mégaride ; 8) Mgr MATTHIEU de Vrestheni ; 9) Mgr GRÉGOIRE de Messénie.

Mais voici que le groupe A, après cinq ans d'efforts inutiles, a réussi un coup de théâtre. *PhO* du 2 janv. annonce que le président du « Comité ecclésiastique » l'archimandrite AKAKIOS Pappas est allé dans « un lointain pays, au-delà des mers » où il a reçu l'ordination épiscopale des mains « d'évêques légitimes en fonction ». Il porte le titre d'évêque de Talantion et a déjà pris en mains la direction du mouvement depuis le 22 déc. 1960/4 janv. 1961. Quels évêques l'ont sacré et où ? Spontanément on pense aux États-Unis, (loin, au-delà des mers) et à la hiérarchie karlovtsienne de Mgr ANASTASE. Il paraît en effet que les prélats ordonnants furent NN. SS. SERAPHIM et VITALIJ de ladite juridiction. *PhO*, 16 janv., nous apprend que Mgr AKAKIOS n'a pas pu assister à la bénédiction de la mer au Pirée le jour de l'Épiphanie (6/19 janvier) « empêché pour cause de force majeure ». Diverses protestations à l'adresse du Gouvernement publiées par la même feuille signalaient les mesures de persécution prises contre le hiérarque.

ICI du 15 janv. contient un dossier sur l'Orthodoxie grecque avec ses mouvements de renouveau pastoral. Dans une série d'articles commencée dans *Istina*, 1960, nº 1, et intitulée *Aux sources des mouvements spirituels de l'Église orthodoxe de Grèce*, le R. P. M.-J. LE GUILLOU montre comment ce renouveau moderne plonge ses racines dans une tradition spirituelle qui se manifeste à travers une lignée de mouvements religieux à partir surtout de la fin du XVIIIe siècle.

Inde. — Un groupe de vingt-quatre prêtres et de cinq mille fidèles s'est SÉPARÉ de l'Église syrienne Mar Thoma de Malabar

1. Nous reproduisons les titres tels quels, à titre documentaire. Inutile de dire que ni l'Église officielle de Grèce ni l'État ne les reconnaissent. Cfr *KEO*, oct., nov., déc. et *PhO*, 12 sept. et 8 nov., *Hagioreitiki Vivliothiki*, nº 291-292.

pour constituer une nouvelle « Église évangélique de Saint Thomas en Inde ». L'Église Mar Thoma elle-même est une dissidence vieille de 124 ans de l'Église syrienne jacobite de Malabar, sous l'influence des missionnaires de la *Church Missionary Society* (anglicane, de tendance évangélique) et est entièrement protestante de doctrine. La nouvelle dissidence trouve qu'elle ne l'est pas encore assez et entend se laisser guider désormais dans les affaires religieuses par la Bible seule. La foi du groupe séparé n'est pas encore formulée, mais il paraît qu'elle serait, quant à la doctrine eucharistique, plus près du zwinglianisme que d'autre chose. Les prières pour les défunts, aussi bien dans la liturgie publique que dans la dévotion privée, sont interdites. Le métropolite JUHANON, chef de l'Église Mar Thoma, et l'un des présidents du Conseil œcuménique des Églises, s'était vu reprocher déjà depuis plusieurs années un manque de fidélité aux principes évangéliques pour lesquels son Église s'était séparée au siècle dernier de l'Église syrienne jacobite [1].

Dans *The Reunion Record* (Tiruvalla, Kerala), Noël 1960, le R. P. Bede GRIFFITH écrit que depuis la semaine de l'unité 1959, il y a régulièrement des rencontres de caractère œcuménique entre des représentants des différents groupements chrétiens en Kerala, catholiques, orthodoxes et protestants, dans le dessein de se connaître mutuellement et de se comprendre mieux. On a élaboré quelques principes directeurs de ces rencontres et adopté, comme expression du but commun, la formule de l'abbé Couturier : « Chercher l'unité de l'Église comme le Christ le veut et par les moyens qu'Il veut ».

Norvège. — Le 15 janvier, deux évêques de l'Église luthérienne de Norvège ont été consacrés, le Dr. Fritiof BIRKELI, siège de Stavanger, et le Dr. Tord GODAL, siège de Nidoros. A la cérémonie de la cathédrale d'Oslo où officiait le primat de l'Église norvégienne, le Dr. Johannes SMEDMO, assistait aussi l'évêque luthérien suédois de Gœteborg, Bo GIERTZ, représentant son Église, mais sans pouvoir participer à l'imposition des mains ou à d'autres parties de l'acte consécratoire. En effet, une tra-

1. Cfr *CT*, 10 fév., p. 24 ; *SŒPI*, 20 janv., p. 7.

dition des Églises luthériennes de Danemark et de Norvège interdit à un évêque avec succession apostolique de prendre part dans ces deux pays à une consécration.

Pays-Bas. — En s'inspirant de la Société biblique néerlandaise protestante et avec l'aide compétente de celle-ci, les catholiques hollandais ont fondé, le 8 février dernier, une SOCIÉTÉ BIBLIQUE CATHOLIQUE Saint-Willibrord, en vue de répandre la Bible parmi les catholiques. Le premier acte public du nouvel organisme a été la remise d'une NOUVELLE TRADUCTION en néerlandais du Nouveau Testament au cardinal ALFRINK, archevêque d'Utrecht. Cette fondation ne mettra pas fin aux contacts avec l'organisme protestant ; on compte au contraire qu'ils se resserreront. En mars, on entreprendra en commun, à La Haye, une large distribution de la Bible, d'autres essais, sur une échelle plus restreinte, ayant déjà suscité l'enthousiasme de part et d'autre. Le professeur W. K. GROSSOUW, de Nimègue, un des collaborateurs à la nouvelle traduction, a déclaré aux représentants de la presse qu'une version commune de la Bible à l'usage des protestants et des catholiques était d'ores et déjà possible. Dans les introductions, annotations et termes, tout a été écarté qui pourrait nuire à la valeur objective du texte (ainsi n'emploie-t-on pas les mots « évêque » et « prêtre »). A l'occasion de ces événements, l'épiscopat néerlandais a consacré son mandement de Carême à la lecture de l'Écriture Sainte. On y rappelle le lien existant entre la liturgie et la Parole de Dieu de l'Écriture. On y exhorte à une lecture constante, quotidienne du texte sacré afin qu'il marque de plus en plus de son esprit la vie personnelle, familiale et sociale. L'entente entre les chrétiens ne pourra qu'y gagner et croître : « Dans la Bible et en écoutant la Parole de Dieu, nous trouvons Dieu et nous nous trouvons réciproquement »[1].

Signalons dans *VUC*, nov.-déc. 1960, C. P. PAUWELS, O. P., *La situation œcuménique du protestantisme néerlandais*, p. 76-79.

Roumanie. — Après avoir joui d'une certaine tolérance de la part du régime communiste, l'Église orthodoxe roumaine

1. *PNHK*, 18 fév., p. 4 ; *De Tijd-Maasbode*, 9 et 13 fév.

subit depuis quelque temps déjà une ACTION D'USURE plus ou moins rapide en vue d'enrayer la vive activité spirituelle et intellectuelle qui, ces dernières années, se développait en son sein. Après les mesures directes prises contre les prêtres, les paroisses, les monastères, les séminaires et les facultés de théologie, voici que depuis un an les moyens de pression deviennent plus subtils. Toutes les subventions auparavant accordées aux curés des paroisses de campagne ont été supprimées il y a un an. Si bien que pour subvenir à leur existence et à celle de leur famille, souvent très nombreuse, beaucoup de prêtres ont commencé maintenant à quitter leurs paroisses, attirés par des promesses de possibilité de travail dans les villes, ceci au détriment d'eux-mêmes — l'expérience montre qu'ils se laïcisent très vite — et de leurs fidèles, privés petit à petit de leurs pasteurs. Il semble donc que ce travail de sape commence à porter les fruits qu'en attend le parti. *Romània*, n° 55, janv.-févr. 1961, relate que sur ordre du Gouvernement et sans consultation du patriarche, les prêtres du personnel du patriarcat ont été obligés d'apprendre un métier, comme c'était déjà le cas pour les moines [1].

Un correspondant de la *Deggendorfer Zeitung* du 28 déc. 1960 rapporte sa visite au monastère féminin d'AGAPIA [2]. Les moniales travaillent à la confection de rideaux et de tapis qui sont livrés à l'État. Le séminaire monacal, qui comptait 60 candidates, a été supprimé en 1958 et les jeunes filles ont été obligées de se rendre dans un camp de travail ; ainsi, le couvent manque de jeunes moniales. Du reste, il ne fait plus partie du syndicat des coopératives collectivistes.

Dans *Stimmen der Zeit*, janv. 1961, un article de Flaviu POPAN, *Der Priester in der orthodoxen Kirche Rumäniens* (p. 272-287).

Sinaï. — Le monastère de Sainte-Catherine sur le Mont Sinaï, célèbre surtout pour sa bibliothèque avec 4.000 manuscrits et de nombreux livres très anciens, souffre d'un manque de plus en plus sensible de RECRUTEMENT. Autrefois la communauté

1. Cfr *Irénikon*, 1954, p. 87 s.
2. *Ibid.*, p. 70 et 73. Agapia se trouve à 10 km à l'est de Tîrgu-Neamț.

sinaïte comptait jusqu'à 200 moines, aujourd'hui il y en a une vingtaine et, de même que sur la Sainte Montagne, plusieurs parmi eux sont déjà fort âgés, notamment l'higoumène lui-même, Mgr PORPHYRIOS II. La presse grecque a insisté auprès du gouvernement d'Athènes, des autorités de l'Église orthodoxe de Grèce et de Chypre pour que des mesures soient prises pour garantir l'avenir de ce vénérable haut-lieu du monachisme oriental.

Suède. — Des réactions ont eu lieu tant dans le pays qu'à l'étranger à la suite de la condamnation, en novembre dernier, d'un ministre de l'Église luthérienne de Suède qui avait refusé de marier une personne divorcée, acte considéré, depuis 1916, comme contraire à la loi. Un groupe d'anglicans a écrit à l'ambassade de Londres pour exprimer leur inquiétude devant de telles interventions se produisant en deçà du rideau de fer. Le 29 janvier, l'assemblée des évêques de l'Église de Suède a déclaré que bientôt une délégation d'évêques interjettera appel auprès du ministre de la Justice et insistera sur la nécessité urgente d'une révision de la loi. Un ministre suédois doit avoir le droit de refuser de remarier une personne divorcée. Les évêques ont rappele que l'Assemblée générale de l'Église de Suède *(Kyrkomöte)* avait déjà revendiqué ce droit en 1952 et en 1957, mais sans résultat [1].

Relations interorthodoxes. — Le voyage de S. S. le patriarche de Moscou, Mgr ALEXIS, a été l'objet d'innombrables commentaires. Nous n'avons pas vu ceux de la presse quotidienne grecque, mais ils étaient, d'après des correspondants, en général assez réservés et exprimaient des appréhensions d'ordre politique. Nous avons déjà noté que, à peu près sur toute la ligne, la presse catholique ne s'était pas montrée particulièrement irénique. *K* du 23 déc. n'a pas fait exception. Elle blâme le patriarche parce que, à Constantinople, il aurait exclu l'Église catholique de ses vues sur l'unité chrétienne ; elle le blâme encore parce que, à Athènes, il l'aurait incluse, et termine en se félicitant

1. *Swedish Ecclesiastical News*, fév. 1961.

« d'avoir assez de jugement pour comprendre la ruse ». La presse religieuse orthodoxe [1] a été tout à fait correcte et même cordiale. *An*, janv., est assez réservée dans son éditorial qui distingue entre la personne de Mgr Alexis — énigmatique, ni martyr ni lutteur, dit-elle —, le régime communiste de son pays qu'elle condamne, et « le chef d'une Église sœur vraiment martyre ». C'est ce dernier que le peuple grec orthodoxe « a reçu avec des sentiments de profonde révérence et d'affection chrétienne ».

Cette note se retrouve dans *KK*, janv. *An*, fév., bat un peu sa coulpe s'excusant de n'avoir vu dans le patriarche de Moscou que l'envoyé du Kremlin et reconnaît que ce sont deux articles de M. ALIVISATOS dans le quotidien *Vima* qui lui ont révélé la vraie signification de cette visite du point de vue ecclésiastique et orthodoxe.

Le patriarche Alexis est arrivé le vendredi 26 novembre à ALEXANDRIE où il est resté jusqu'au 29, jour de son départ pour le Caire. Il a prolongé son séjour dans cette dernière ville jusqu'au 2 décembre. Sa suite était formée de 18 personnes. Les réceptions, banquets, visites, offices religieux furent très nombreux et trop fatiguants pour l'hôte d'honneur, qui a dû renoncer à une partie du programme officiel. De riches cadeaux et des décorations ont été échangés. Les catholiques de tous les rites ont assisté nombreux aux différentes cérémonies. Le fait ne s'est pas reproduit à JÉRUSALEM. Mgr Alexis, aristocrate de l'ancien régime, a pris fréquemment la parole en français, par exemple dans son important discours à la réception officielle du 27 novembre en l'église Saint-Sabbas-le-Sanctifié. Il a beaucoup parlé du besoin de paix dans le monde, ce qui nous réjouit tous ; mais en toute franchise nous devons dire qu'il est impossible de faire dans ce texte le partage entre la paix du Christ et la paix de l'U. R. S. S., entre la parole évangélique et les clauses de style imposées, bon gré mal gré, précisément par « les difficultés nombreuses et critiques par lesquelles passe notre sainte Église russe ».

« Qui donc peut apporter cette paix aux peuples (...) si Est et Ouest demeurent séparés dans une méfiance mutuelle (...), étant donné

1. *E*, 15 déc., 1er janv., *Ho Ephimerios*, 15 déc., et pour Constantinople, *AA*, 28 déc.

encore que certaines Églises se laissent séduire par des visées politiques ? (...) Nous sommes absolument certain que la divine parole de réconciliation et de paix, étrangère à toute menace et rancune, ne peut être apportée que par l'Église orthodoxe qui, fidèle à l'esprit des commandements du Christ, s'élève au-dessus des ambitions et passions de ce monde (...). L'heure a sonné pour l'Orthodoxie de réaliser l'union mondiale de ses Églises nationales et de lancer un appel à l'unité de toutes les Églises chrétiennes dans l'œuvre de la paix et la tentative de rendre la paix aux individus et aux peuples.»

Le communiqué commun signé par les deux patriarches affirme que « le chrétien (...) condamne le colonialisme où qu'il s'exerce et sous quelque forme qu'il se manifeste ».

Détail pittoresque : la voix tonitruante de l'archidiacre patriarcal a émerveillé les chrétiens d'Égypte qui n'avaient jamais rien entendu de semblable [1].

Durant deux semaines, à partir du 2 déc., le patriarche Alexis a été l'hôte de l'Église d'Antioche. A DAMAS et à BEYROUTH de grandes réceptions ont été organisées en son honneur. Un message a été publié le 8 déc. par Mgr THÉODOSE VI, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient et le patriarche Alexis, où ils expriment le désir de faire les efforts nécessaires pour « renforcer les liens historiques et fraternels qui lient depuis si longtemps l'Église d'Antioche et l'Église orthodoxe russe ».

La visite la plus importante, bien qu'elle se soit déroulée avec peu d'apparat extérieur, a été certainement celle faite au PHANAR : une rencontre entre le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE de Constantinople et le patriarche de Moscou. Les deux patriarches ont concélébré le 25 déc. la liturgie de Noël (on sait que l'Église orthodoxe grecque suit le calendrier grégorien pour les fêtes fixes) ; au cours de cette solennité, le Patriarche œcuménique a donné lecture de son message de Noël, consacré à l'unité des chrétiens [2]. Lors des entretiens entre les deux chefs d'Églises, ils se sont entendus, paraît-il, pour que le congrès panorthodoxe de Rhodes, qui fut remis *sine die*, ait lieu dans le courant de 1961 [3].

1. *P*, déc.
2. Cfr p. 79.
3. Cette remise semble due surtout au fait que plusieurs chefs d'Églises

Le séjour à ATHÈNES a été court, du 26 au 28 décembre. Le point le plus important à signaler est qu'un effort sérieux paraît avoir été fait pour renforcer le travail théologique en commun des deux Églises. Le Patriarche a reçu le corps professoral de la Faculté de théologie d'Athènes et lui a demandé de lui soumettre des propositions concrètes. Les théologiens russes se sont ensuite réunis pour un long échange de vues avec leurs collègues grecs [1].

Relations interconfessionnelles. — Sans nous arrêter ici aux très nombreuses réunions et manifestations de la SEMAINE DE PRIÈRE POUR l'UNITÉ, il faut cependant signaler qu'en ANGLETERRE elle a été observée avec une ferveur générale et toute nouvelle par les catholiques. On y a maintenant un secrétaire spécial pour l'organisation de la Semaine, le P. KELDANY, qui a distribué un quart de million de feuillets portant des suggestions de prières [2], c'est-à-dire deux fois plus que l'an dernier et beaucoup plus que les années précédentes. En ITALIE également, la Semaine a été célébrée avec une ardeur tout italienne. Nous pensons particulièrement à ce qui s'est fait dans l'archidiocèse de MILAN autour du grand animateur de la cause pour l'Union, le cardinal MONTINI. Les conférences, données par des orateurs étrangers aussi, le P. L. BOUYER, l'abbé F. THYSSEN, le P. M. VILLAIN ont même débordé le cadre étroit des dates de l'Octave [3]. En Espagne, la revue *Incunable* (de Salamanque)

orthodoxes ont exprimé le désir de pouvoir se préparer mieux à cette rencontre. Cfr Pierre DUPREY, *L'ajournement de la Conférence interorthodoxe de Rhodes*, dans *POC*, oct.-déc. 1960.

1. *E*, 1er janvier.
2. *T*, 21 janv., p. 57.
3. Il faudra, bien sûr, que cet intérêt soit de mieux en mieux informé et formulé. Les « frères séparés » n'ont certes pas envie de « retourner » à une Église qui croirait que le pape est « la source vivante de la vérité — vivente sorgente della verità » et où les exercices de prière pour l'unité de tous les chrétiens débutent par « l'esposizione di Gesù eucaristico » (?).

La revue italienne *Rocca* (Assise), dans ses premiers fascicules de l'année, publie une enquête parmi plusieurs personnalités du monde œcuménique au sujet du futur concile.

La revue *La Missione* (Milan), nº 28, 1960, constitue un imposant ensemble sur l'œcuménisme international, avec une enquête instructive sur les différents aspects du travail œcuménique catholique. Plusieurs

a consacré son numéro de janvier 1961 à l'union de tous les chrétiens ; une vingtaine d'articles traitent des diverses situations religieuses dans les Églises et Confessions chrétiennes, et de leurs relations réciproques ; bref, un tableau très complet d'information qui initiera le clergé espagnol à l'œcuménisme catholique comme à celui de nos frères séparés.

La Commission de FOI ET CONSTITUTION du C. O. E. a fait paraître, comme chaque année, un dépliant avec des prières et des références de lectures bibliques, avec pour thème celui de la 3e Assemblée prochaine à Delhi : *Jésus-Christ, Lumière du monde.* Une intercession pour les différents groupements de chrétiens y est indiquée pour chaque jour [1]. Ces textes en plusieurs langues ont été diffusés en très grand nombre.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Durant le voyage du patriarche ALEXIS au Moyen-Orient, le porte-parole fut le plus souvent le jeune évêque Mgr NICODÈME, l'actuel chef du Bureau des relations extérieures du Patriarcat de Moscou. Des journalistes d'Istanbul ayant soulevé la question d'une éventuelle participation de l'Église russe au Concile œcuménique reçurent une réponse assez catégorique : « L'Église russe n'a nullement l'intention de participer à ce concile ; car une union ne peut être réalisée entre l'Orthodoxie et le catholicisme si le Vatican ne renonce pas au préalable à certains principes, comme l'infaillibilité du Pape, et s'il n'accepte pas les positions dogmatiques en vigueur dans l'Église orthodoxe. Nous refusons toutes leurs innovations. Nous ne discutons ici aucune question touchant les relations avec Rome. » Mgr Nicodème a d'ailleurs plus d'une fois étonné ses interlocuteurs par ses déclarations radicales ; ainsi, à sa descente d'avion à Istanbul, il leur disait : « Les Églises orthodoxes sont déjà unies,

auteurs connus dans le domaine des relations interconfessionnelles y ont collaboré.

1. Une remarque à ce propos venant du côté vieux-catholique est à signaler : « Ce qui frappe ici c'est que la future Assemblée du Conseil œcuménique des Églises trouve bien une place parmi les intentions, mais non pas le Concile œcuménique de l'Église romaine, ce qui, à notre avis, aurait été entièrement dans l'esprit de la Semaine de Prière. » Cfr *De Oud Katholiek*, 14 janv., p. 9.

seuls leurs sièges sont séparés. L'Église russe n'a pas l'intention de s'unir avec des communions de fidèles n'appartenant pas à la communauté orthodoxe. » Et il ajoutait que le patriarche Alexis n'envisageait pas de rendre visite au Pape[1]. Cependant le patriarche a montré lui-même plus d'ouverture œcuménique tout au moins en ce qui concerne le christianisme occidental en général. Si l'Église de Russie, a-t-il déclaré à Athènes, est certaine de ne jamais reconnaître la primauté de Rome sur la chrétienté, elle examine encore « dans un esprit bienveillant » quelle sera son attitude envers le Conseil œcuménique des Églises. Au toast de l'archevêque THEOKLITOS d'Athènes, soulignant la nécessité de l'union entre Églises orthodoxes, le patriarche Alexis répondit en préconisant cette union « qui pourrait concourir à l'œuvre de rapprochement des Églises orthodoxes avec le christianisme d'Occident ».

Ajoutons que S. S. le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a fait allusion dans son MESSAGE DE NOËL à la création à Rome du SECRÉTARIAT pour l'UNITÉ dans lequel il voit un des signes montrant que les Églises commencent à sortir de leur isolement.

L'archevêque IAKOVOS, de l'archidiocèse orthodoxe grec des deux Amériques, s'est montré, dans une interview récente, particulièrement optimiste. Selon lui, devant les menaces de tout genre à notre époque, l'unité chrétienne est d'une urgence immédiate. L'unité théologique ne se fera pas d'un seul coup, disait-il, mais « si nous coopérons, nous pouvons l'atteindre de notre vivant, si nous avons encore une cinquantaine d'années à vivre ». Après avoir exprimé sa satisfaction devant le mouvement général en faveur de l'unité et ce qui se passe dans ce domaine aux États-Unis (cfr p. 80) l'Archevêque a aussi rappelé sa visite au pape JEAN XXIII en 1959 et comment ils s'étaient alors entretenus d'un rapprochement entre les Églises orientales et occidentales. « Le Pape était favorablement disposé, observa

1. A la question posée pour savoir si l'Église russe consentirait à ce que le Patriarche œcuménique agisse au nom de toutes les Églises orthodoxes dans les relations avec l'Église catholique, Mgr Nicodème répondit : « Nous respectons et honorons le Patriarcat œcuménique d'Istanbul, mais l'Église russe est capable de parler pour elle-même. »

Mgr Iakovos, et il était très positivement ouvert à ce problème ». Les différences théologiques et dogmatiques entre les Églises orthodoxe et romaine sont minimes, ajouta le prélat, en expliquant que ce qui les grandit c'est la distance psychologique qui sépare les Églises. Il est convaincu que c'est le point de vue du peuple qui est le plus important. Il faudra redresser la façon de réagir du peuple croyant : « Le temps actuel est très favorable à une telle tâche », car l'initiative qu'à eue le Pape de convoquer un concile « a mis de la ferveur parmi le peuple ». Il se déclare de plus « très heureux » de la visite historique que l'archevêque de Cantorbéry fit au Pape [1].

La plaçant dans tout ce contexte, nous voulons encore mentionner la conférence de S. B. Maximos IV, patriarche grec-melkite d'Antioche et de tout l'Orient, intitulée *Orient catholique et unité chrétienne. Notre vocation œcuménique*, donnée à Düsseldorf en août 1960. Les grands principes qui doivent être à la base des relations entre l'Orient et l'Occident chrétiens y sont encore une fois exposés dans un véritable esprit de catholicité. Au risque d'en durcir un peu la vraie portée en l'isolant de l'ensemble du texte, nous tenons à citer ce qui suit :

« Autant l'Église romaine a travaillé pour conserver les « rites orientaux », autant certains de ses représentants se sont acharnés à vider les Églises orientales de leur patrimoine propre, de leurs institutions canoniques, de leur organisation traditionnelle, pour leur donner une configuration latine. Pour ne citer que l'exemple de la récente codification de droit canonique oriental faite à Rome, nous devons bien constater, avec regret, que malgré un apparat critique impressionnant et une terminologie inspirée des sources orientales, malgré aussi un labeur très méritoire, le fond de la codification reste malheureusement très latinisant. Cela n'a pas toujours été la faute des techniciens qui y ont travaillé, mais de l'esprit qui règne dans le milieu où ce travail a été fait. Pour ce milieu, l'idéal suprême reste le rapprochement le plus grand possible, dans le fond et dans la forme, avec le droit de l'Église latine. Les institutions propres à l'Orient, l'institution patriarcale par exemple, sont tolérées comme une exception et sont réduites aux plus strictes limites du possible, si elles ne

1. *The Word* (de l'archidiocèse orthodoxe syrien, patriarcat d'Antioche, New-York), fév., p. 22.

sont pas adroitement vidées de leur sens et pratiquement neutralisées par l'effet d'une centralisation administrative exagérée. (...) On sait quels efforts déploie notre Église pour que soit rendu à l'Orient son aspect propre. (...) Nous tenons à l'Orient par souci de vérité et de bien. Nous y tenons pour maintenir à l'Église *sa vraie physionomie apostolique*, avec tout ce qu'elle contient de richesse, de beauté et de largeur de conception dans son organisation, capable d'englober tous les peuples sans rien leur enlever de ce qui les caractérise foncièrement en tant que peuples »[1].

Pour la troisième fois à ALEXANDRIE, cette fois-ci dans l'église du Patriarcat arménien orthodoxe, de nombreux fidèles (1.500) des différents groupements chrétiens du pays — copte, grec, arménien, aussi bien orthodoxe que catholique, maronite, russe, protestant et latin — se sont réunis dans la prière, poussés par un désir ardent de voir se réaliser au plus tôt l'unité de tous les chrétiens. S. S. le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie, autour duquel les années précédentes on se réunissait, n'a pas pu venir à cette nouvelle veillée en commun, retenu par la maladie. Malgré la grande affluence, cette réunion a été remarquable par son atmosphère de recueillement et de foi[2]. Aussi avons-nous l'impression que dans ces rassemblements annuels des chrétiens alexandrins il ne s'agit pas d'une fraternisation de circonstance — car, nous l'avons encore vu ci-dessus, les communautés chrétiennes d'Égypte se trouvent dans des conditions de plus en plus difficiles — mais qu'on peut espérer que les épreuves communes actuelles engendreront une nouvelle situation ecclésiastique dans le pays, plus conforme à la volonté de Notre-Seigneur concernant l'unité de tous ses disciples afin que d'autres également puissent le connaître.

Signalons encore, avec joie, la réapparition, après une courte interruption, due à la mort de son fondateur et éditeur, dom Bede Winslow, de la revue *The Eastern Churches Quarterly*[3].

1. *POC*, oct.-déc., p. 300. *Le Lien*, nov., donne une description vivante et détaillée du voyage de S. B. Mgr Maximos IV en Allemagne, Hollande et Belgique au mois d'août 1960.

2. *La Réforme* (Alexandrie), 18 fév.

3. Nouvelle adresse : Benedictine Priory, 29 Bramley Road, Londres, N. 14.

Anglicans. — L'archevêque Geoffrey FISHER a lui-même rappelé lors de son arrivée à l'aérodrome de Ciampino, le 2 décembre dernier, que c'était la première fois depuis la Réforme qu'un archevêque de Cantorbéry se rendait à Rome, ajoutant que sa visite au Pape était « une visite d'amitié et de courtoisie chrétienne ». Le moins qu'on puisse dire est que cette visite a rompu la glace entre Rome et Cantorbéry. « Comment continuer ? », demande dans son bulletin mensuel [1] le Dr. Fisher, après avoir relaté que ses contacts personnels au Vatican s'étaient limités presque uniquement à la visite au Pape et à une longue conversation avec le cardinal Bea, président du Secrétariat pour l'Unité. Il compare l'événement à un morceau de levain dans la pâte ; il ne servirait à rien si n'arrive le moment où il commence à travailler et à faire lever la pâte. « C'est ce que nous devons rechercher. » Il espère qu'à la longue il y aura en Angleterre, à plusieurs niveaux, des conversations entre ecclésiastiques pour examiner comment activer cette fermentation. Il y a une ignorance réciproque. « Voilà un terrain d'exploration mutuelle, avec des éléments encourageants pour nous guider, comme le retour à la théologie biblique, le mouvement liturgique, de nouveaux points de vue sur les rapports entre l'autorité religieuse et les libertés civiques ou les droits naturels. Je prie pour que dans les années à venir le levain travaille et que le pain de l'unité chrétienne atteigne son plein développement. » A la Convocation de Cantorbéry de janvier, l'archevêque déclara qu'à Rome il avait promis, au nom de la communauté anglicane, d'apporter toute l'aide possible au nouveau Secrétariat dans sa tâche pour l'unité et de le tenir informé de ce que pensent les Églises non romaines en matières de doctrine, de gouvernement ecclésiastique et de pratique religieuse [2].

Si, humainement parlant, le chemin est encore long, cela apparaît dans une réponse du successeur de l'archevêque Fisher, le Dr. Michael RAMSEY, à une question au sujet de la

1. *Canterbury Diocesan Notes*, janv.

2. Cette promesse a pris une forme concrète en la nomination, fin février, du Rev. Bernard PAWLEY comme représentant de l'Église anglicane à Rome, pour assurer la liaison entre le Conseil des relations inter-ecclésiastiques de l'Église d'Angleterre et le Secrétariat.

réalisation de l'unité recherchée. Selon lui, l'Église de Rome devrait nécessairement abandonner certaines doctrines et modifier aussi ses prétentions d'être l'unique et seule Église de Dieu dans le monde [1]. Aussi déconcertante et inacceptable qu'elle puisse paraître aux oreilles d'un catholique, une telle réponse peut au moins stimuler utilement sa réflexion sur l'Église et les Églises. D'ailleurs, on sait que le nouvel archevêque de Contorbéry n'a rien autant à cœur que la cause de l'unité chrétienne. Il est plus « high church » que son prédécesseur, et ses relations avec le monde catholique ont été plus étroites. C'est un ami de Mgr Heenan, archevêque catholique de Liverpool ; on les a vus tous deux, après le retour de Rome du Dr. Fisher, débattre à la télévision les problèmes posés par la séparation. Dans sa lettre pastorale [2], le Dr. Ramsey, rappelant la « visite de courtoisie » de l'archevêque Fisher au Pape, invite le clergé à multiplier les contacts avec le clergé catholique. Il écrit en effet que « le chemin est ouvert à d'autres visites de courtoisie, visites qui n'ont jamais été faites, du pasteur au prêtre catholique, du prêtre catholique au pasteur (...). Rien qu'un millier de démarches pareilles aideront à accroître considérablement les sentiments d'amitié, de respect et de sympathie chrétienne ».

Protestants. — Dans l'euphorie œcuménique générale des derniers temps, il y a cependant tout à coup des voix pour rappeler la situation interconfessionnelle subsistant encore, avec ses incompréhensions et oppositions. Nous pensons ici aux paroles de l'évêque luthérien bavarois Hermann DIETZFELBINGER, mandaté en 1956 par la direction de l'Église luthérienne évangélique unie d'Allemagne (VELKD) pour l'étude des questions concernant l'Église catholique romaine. L'évêque Dietzfelbinger est connu pour sa compétence en ce domaine et s'est acquis par son attitude irénique l'estime de beaucoup de ses compatriotes catholiques. Or, *SŒPI*, 2 déc., publie quelques mots prononcés par lui à Stuttgart qui prouvent

1. *CT*, 10 fév., p. 3.
2. *York Diocesan Leaflet*, fév.

que même pour un initié comme lui, le problème de l'Église catholique reste entier. Il a souligné que « l'allusion biblique au seul troupeau conduit par un seul berger se réfère au Christ lui-même et non au Pape ». Il a relevé que « le but œcuménique vers lequel tendait Luther, était le Christ seul, par les Saintes Écritures, la foi et la vérité », en contradiction, disait-il, avec la position de l'Église romaine qui demande manifestement, simplement et clairement le retour à Rome, et qui refuse de reconnaître qu'elle aussi est faillible et sujette à l'erreur. Pour l'évêque Dietzfelbinger, les préparatifs du second concile œcuménique du Vatican montrent que « Rome comprend œcuménique uniquement dans le sens de catholique romain ».

Au cours d'une réunion d'étude au Centre œcuménique de l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN, à laquelle prit part également Mgr J. G. M. WILLEBRANDS, du Secrétariat pour l'Unité, le professeur Edmund SCHLINK de Heidelberg, a dit, qu'à son sens, le Pape a agi sagement en décidant de ne pas inviter des représentants d'autres Églises au concile annoncé, car, selon le professeur, la notion œcuménique est encore trop embryonnaire dans l'Église catholique, particulièrement dans les pays latins. Pour lui, les dangers menaçant l'avenir de l'unité chrétienne sont, d'une part, la tendance romaine à la centralisation, et, d'autre part, la tentation pour le Conseil œcuménique des Églises de se contenter d'une simple collaboration entre Églises séparées. Si donc il est nécessaire que l'Église romaine se décentralise, il est aussi indispensable que le C. O. E. se donne une assise théologique plus ferme [1].

Quant au Fr. Roger SCHUTZ, prieur de la communauté protestante de Taizé, interrogé sur le prochain concile, il constate tout d'abord que « la simple annonce du concile a libéré des forces et promu un dynamisme créateur jusque chez les protestants ». Il a exposé les *desiderata* protestants suivants : 1) Une meilleure mise en évidence de la relation d'autorité entre le Pape, les évêques, le concile et de la portée du dogme de l'infaillibilité ; 2) Une meilleure mise en relation de la mariologie avec la christologie. Pas de nouvelles définitions dans

1. *SŒPI*, 27 janv., p. 8.

ce domaine ; une plus grande vigilance de la part des théologiens quant à la piété mariale ; 3) Puisse l'Église catholique apparaître de plus en plus comme étant l'Église des petits de ce monde. « A cet égard, dit-on ici, combien significatif est le don de grands domaines, biens de l'Église, fait par des évêques catholiques au Brésil. Certaines attitudes de simplicité du pape Jean XXIII trouvent aussi un écho très favorable » ; 4) Qu'on évite de parler de « retour » des frères séparés. Cette expression choque et « est très loin de la mentalité de l'homme d'aujourd'hui qui préfère se dépasser lui-même dans une marche en avant » [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans son message de Noël, S. S. le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a souligné l'urgence de l'unité chrétienne en se réjouissant des relations interecclésiastiques qui se sont établies ces derniers temps. « C'est ainsi que nous notons avec gratitude l'exemple du patriarche ALEXIS de Moscou qui a rendu visite à plusieurs chefs d'Églises du Moyen-Orient et à nous-même, celui de l'archevêque Geoffrey FISHER de Cantorbéry, primat d'Angleterre, qui, après avoir été à Jérusalem, nous a rendu visite au patriarcat œcuménique, puis à l'Église de l'Ancienne Rome où il s'est entretenu avec le pape JEAN XXIII qui, de son côté, a récemment créé une commission pour les relations avec les autres Églises. Ces contacts et communications, directs autant qu'indirects, montrent que les Églises ont commencé à sortir de l'isolement auquel les condamnait leur attitude séculaire d'inconciliation et à se rapprocher désormais comme des Églises sœurs. Ce qui est consolant c'est que ces bonnes dispositions manifestées par les chefs rencontrent chez le peuple chrétien compréhension et approbation empressée » [2].

Une chaude cordialité a marqué la visite de l'archevêque de

1. *DC*, 15 janv., col. 103 ss. On y trouve aussi un texte du Fr. Max THURIAN sur *Le Concile et l'unité visible*, et quelques déclarations à propos de la rencontre à Taizé d'une soixantaine de pasteurs protestants et de huit archevêques et évêques catholiques. Cfr *Chronique* 1960, p. 518.
2. *AA*, 21 déc.

Cantorbéry au patriarcat œcuménique de Constantinople [1]. Les deux chefs religieux ont discuté de la possibilité d'une « confédération des Églises chrétiennes » qui permettrait une collaboration et un lien fraternel sans qu'il soit tenu compte des divergences doctrinales [2]. Le patriarche a exprimé son approbation pour le travail fourni par le Conseil œcuménique des Églises, mais souhaiterait que les catholiques y fussent inclus. A propos du prochain CONCILE, le patriarche Athénagore s'est déclaré prêt à se rendre n'importe où pour la cause de l'unité, et à aller à Rome à la condition d'y être reçu en égal. L'Archevêque anglican et le Patriarche auraient décidé de reprendre le dialogue théologique avec des représentants de toute l'Église orthodoxe, et non seulement avec la fraction grecque de l'Orthodoxie comme jusqu'à présent. Cette décision serait en rapport avec la consultation interorthodoxe qui devra avoir lieu cette année à l'île de RHODES [3].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Une PROPOSITION D'UNION assez audacieuse a été formulée aux États-Unis par le Rev. Eugene Carson BLAKE, l'un des dirigeants de l'Église unie du pays (3 millions de membres). Les trois autres Églises visées sont : l'Église méthodiste (10 millions), l'Église protestante épiscopale (3 millions) et l'Église unie du Christ (2.285.000). C'est au cours d'une prédication à San Francisco, à l'occasion de l'Assemblée générale triennale du Conseil national des Églises, le 4 déc., que le pasteur Blake — membre également du Comité central du C. O. E. — a exposé son projet. Celui-ci réunirait des Églises de tradition « catholique » et d'autres de tradition réformée et évangélique. Précédemment des projets d'union d'Églises des deux types avaient échoué à cause de l'exigence de l'Église épiscopale de voir tous les ministres des autres Églises reconsacrés par des évêques de succession historique. M. BLAKE s'est référé à l'Église de l'Inde du Sud pour démontrer que cette

1. Une description de la visite dans *Eastern Churches News-Letter*, janv.
2. *SŒPI*, 9 déc., p. 2.
3. Sur la rencontre prochaine de Rhodes cfr Bishop EMILIANOS (Timiadis), *The Orthodox Prosynod of Rhodes*, dans *Lutheran World*, n° 3, 1960, p. 317-326.

difficulté n'est pas insurmontable. L'évêque J. A. PIKE, du diocèse épiscopal de Californie, a salué la proposition du Dr. BLAKE comme étant « la plus saine et la plus ouverte qui ait jamais eté formulée pour l'unité dans ce pays », et même « comme le plus grand événement depuis la Réforme ». La proposition a éveillé des échos généralement favorables chez les dirigeants des Églises intéressées [1]. Par contre l'*American Church Union*, organisme épiscopal anglo-catholique, a déclaré qu'un tel projet ne pourrait « mener qu'à une impasse », et que seuls les épiscopaliens auraient à supporter le « sacrifice de principes essentiels ». Loin d'être une recommandation, la référence à l'Église de l'Inde méridionale pour appuyer la proposition devra, selon les opposants, être considérée plutôt comme un « sérieux avertissement aux épiscopaliens », ainsi conclut la déclaration du comité exécutif de l'*American Church Union.*

Le professeur Peter BRUNNER, de Heidelberg, a plaidé en faveur d'une ENTIÈRE FRATERNITÉ ENTRE LES ÉGLISES LUTHÉRIENNES. Le *Lutheran World* (Genève), n° 3, 1960, publie son article à ce sujet, *The Lutheran World Federation as an Ecclesiological Problem.* Au lieu d'être une « libre association » d'Églises qui, malgré une même doctrine fondamentale, ne pratiquent pas toutes l'intercommunion, la Fédération luthérienne mondiale devrait, selon le professeur Brunner, unir toutes les Églises luthériennes en une fraternité ecclésiastique et devenir « un organe de l'unique Église luthérienne englobant le monde entier ». Mais cela, souligne le professeur, sans arriver à « un Vatican luthérien » ou à une « fusion en une seule de toutes les Églises membres de la Fédération ». Plusieurs commentaires suivent cet article. Le professeur Ernst KINDER approuve la recherche d'une plus grande fraternité entre toutes les Églises luthériennes, mais craint une évolution vers une espèce de super-Église institutionnelle. Le professeur danois Regin PRENTER est d'avis que la Fédération doit continuer à être une « libre association d'Églises autonomes », tout en admettant la possibilité que d'autres organes soient créés pour les Églises qui sont en pleine

1. *SŒPI*, 9 et 16 déc. ; 13 janv. Le texte du sermon dans *LC*, 18 déc., p. 12.

fellowship entre elles. Tous semblent d'accord pour dire que la situation actuelle constitue une « anomalie ecclésiastique », bien qu'entre plusieurs Églises de la Fédération l'intercommunion existe pratiquement.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Dans le n° de janvier 1961 de l'*Ecumenical Review* nous relèverons plusieurs articles d'actualité, dont certains en préparation à la TROISIÈME ASSEMBLÉE GÉNÉRALE. La livraison s'ouvre par la conférence donnée au Congrès Eucharistique de Munich en août 1960 par le Dr. E. SCHLINK : *Worship in the Light of Protestant Theology.* Le professeur de théologie systématique à Heidelberg y développe excellemment, d'un point de vue luthérien, les implications d'une théologie du Culte, en analysant l'action de Dieu et celle de l'assemblée, lors de la proclamation de la Parole et surtout au cours du sacrifice eucharistique. A propos de la situation actuelle de l'Église évangélique d'Allemagne, Heinz Horst SCHREY, dans *Restoration and Revolution and the Unity of the Church,* s'efforce d'indiquer comment l'unité de l'Église ne saurait être mise en danger sous des régimes politiques opposés, si l'Église s'en tient à sa mission réelle, qui est en particulier d'apporter aux hommes vivant sous ces régimes différents l'amour de Jésus-Christ. C'est probablement en vue de la préparation de la 3e Assemblée et en relation avec le document préparatoire sur le « Service » que N. A. NISSIOTIS dans *The Ecclesiological Significance of Inter-Church Diakonia* examine avec une grande richesse et quelque ésotérisme, la notion de *diakonia* qui a fait récemment l'objet d'études importantes. La *diakonia* est une condition du maintien de l'unité de l'Église et elle continue à jouer actuellement un rôle entre les Églises divisées. Elle est en effet elle-même révélation de la vie intérieure de l'Église et reflet de la vie trinitaire. C'est également cette notion de *diakonia* qui, sous la forme du service chrétien, est au centre de l'article de Paul ABRECHT : *Rapid Social Change and Human Need.* Le secrétaire exécutif du département des Laïcs, Hans-Ruedi

WEBER, avec *The Ecumenical Movement, the Laity and the Third Assembly*, précise comment à ses yeux la 3e Assemblée contribuera à la remise en valeur du « ministère des laïcs ». Il analyse la prise de conscience de cette promotion du laïcat dans les trois courants classiques (missionnaire, *Life and Work, Faith and Order*) de l'œcuménisme auxquels correspondront trois sections à New Delhi : TÉMOIGNAGE (Witness), SERVICE et UNITÉ, courants qui vont définitivement fusionner à l'Assemblée.

Mais nous voudrions surtout signaler la contribution du directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, H. H. WOLF, *Towards an Ecumenical Theology*, conférence donnée à la Consultation de Bossey pour les professeurs d'œcuménisme (25-30 août 1960). L'A. développe un article de 1956 paru dans *Verbum Caro*. Il nous donne un véritable essai en miniature sur la « théologie œcuménique » Cette théologie est moins une discipline spéciale qu'une nouvelle dimension de toutes les disciplines ecclésiastiques. Elle se nourrit du dialogue, de la confrontation existentielle entre les Églises. Les préoccupations du Dr. WOLF sont analogues à celles dont témoigne du côté catholique le récent essai de G. THILS sur la *Théologie œcuménique* (cfr dans ce n° d'*Irénikon* à ce sujet la note de D. O. R., p. 103). Le professeur de Louvain se réfère d'ailleurs plusieurs fois à l'article de *Verbum Caro*. Tout en ayant eu connaissance de cette reprise du problème, M. THILS n'a pu encore qu'y faire allusion mais la convergence des points de vue est remarquable.

L'*Ecumenical Chronicle* donne quelques réactions catholiques — toutes favorables — à l'étude si neuve du Dr. CARRILLO DE ALBORNOZ sur la liberté chrétienne, dont *Irénikon* a déjà fait mention. Suivent également des réactions protestantes plus variées. On trouvera encore les premières réactions au document préparatoire à la Troisième Assemblée, intitulé « Service », dont nous avons parlé plus haut.

Au *World Council Diary*, une note sur les répercussions positives dans les Églises de la question de l'intercommunion mise à l'ordre du jour à Lausanne lors de la Conférence de la Jeunesse. Également un bref compte rendu de la Conférence des Églises européennes d'octobre 1960 à Nyborg Strand.

A la *Bibliographie*, signalons un compte rendu de l'ouvrage de G. BAUM, sur la doctrine pontificale en matière œcuménique, *That they may be One*, et également une recension de la réédition de *The Reunion of the Church*, de J. E. Lesslie NEWBIGIN.

SŒPI, 3 fév., publie le CALENDRIER ŒCUMÉNIQUE annuel. La période du 18 nov. au 6 déc. de cette année aura sans doute une importance capitale pour l'avenir du mouvement œcuménique. La TROISIÈME ASSEMBLÉE du C. O. E. à NEW DELHI rassemblera plus de mille personnes, dont 625 seront les délégués officiels des 178 Églises membres, représentant 315 millions de fidèles dans plus de 50 pays [1]. Un gros effort a été entrepris pour faire pénétrer à cette occasion jusque dans les plus modestes paroisses du monde entier le souci de l'unité chrétienne. A cette fin, le C. O. E. a publié dans de nombreuses langues une BROCHURE illustrée exposant le programme de l'Assemblée et qui, par des études bibliques adaptées, permet d'approfondir les implications du thème central, *Jésus-Christ, Lumière du monde.* Dans la préface, le secrétaire général du C. O. E. souligne combien les délégués à l'Assemblée de New Delhi auront besoin de la présence spirituelle — puisque le Vigyan Bhavan Hall, tout en étant très vaste, ne pourrait pas les recevoir physiquement — et de la participation personnelle des chrétiens de toute la communauté œcuménique.

La commission FOI ET CONSTITUTION a publié le RAPPORT de sa session à St Andrews (3-8 août 1960). Son contenu est particulièrement riche (Paper n° 31). Ce qui frappe c'est surtout le souci de cette commission de conserver à Foi et Constitution son caractère de *mouvement* (« radical et rebelle ») devant la menace d'un immobilisme œcuménique, menace qui proviendrait de l'« institutionalisation actuelle du mouvement œcuménique » (p. 7). Paper n° 30 porte le titre *Orthodoxy: The Faith and Order Dialogue*, avec des contributions de M. P. BRATSIOTIS, E. R. HARDY, Charles WESTPHAL, Georges FLOROVSKY, Edmund SCHLINK, Chrysostomos CONSTANTINIDIS et Tetsutaro ARIGA. Le secrétaire de la commission Foi et Constitution, M. Keith

1. *World Council of Churches Information*, 11 nov.

R. Bridston, dans une excellente introduction, met en évidence la fonction spéciale qui revient à l'Orthodoxie orientale dans la situation œcuménique actuelle.

27 février 1961.

En plus des articles mentionnés dans cette chronique et les précédentes, nous ajoutons encore quelques autres références. Dans la très abondante littérature œcuménique d'aujourd'hui, nous ne pouvons faire qu'un choix limité :

Jean-Louis Leuba, *La division des Églises est-elle un mal nécessaire ?*, dans *Verbum Caro*, n° 54, 1960, p. 105-114 (en allemand dans *Una Sancta* (Niederaltaich), n° 4, 1959, p. 233-241).

Du même, *In welchem Sinn haben evangelische Christen die römisch-katholische Kirche ernst zu nehmen ?*, dans *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* (Bensheim), n° 6, 1960, p. 101-107.

P. Meinhold, *Was erwarten evangelische Christen vom angekündigten Ökumenischen Konzil ?*, dans *Una Sancta*, n° 1, 1960, p. 30-40.

Ernst Kinder, *Einheit ohne Vereinheitlichung*, dans *Ökumenische Rundschau*, juillet 1960, p. 121-133.

La *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* (Strasbourg), n° 1, 1960, est consacrée au problème de la Tradition, avec des articles d'André Lacocque *(La Tradition dans le Bas-Judaïsme)*, Pierre Bonnard *(La Tradition dans le Nouveau Testament)* et André Benoit *(Écriture et Tradition chez saint Irénée)*.

K. E. Skydsgaard, *Dialogo tra cattolici e protestanti*, dans *Protestantesimo* (Rome), n° 4, 1960, p. 193-207 (trad. ital. de l'allemand. Cfr *Chronique*, 1960, p. 518).

V. Subilia, *Il Protestantesimo nel giudicio del Cattolicesimo*, Ibid., p. 208-218.

Max Thurian, *L'unité visible des chrétiens*, dans *Verbum Caro*, n° 57, 1961, p. 3-48.

Du même, *La tradition*, Ibid., p. 49-98.

Otto Karrer, *Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen*, dans *Una Sancta*, n° 4, 1960, p. 229-249.

Du même, *Zwischen zwei Konzilien*, dans *Hochland*, oct. 1960, p. 1-14.

Thomas Sartory, *Eucharistie — rettendes Gericht für die getrennte Christenheit*, dans *Catholica*, n° 3, 1960, p. 223-233.

Hermann VOLK, *Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit*, Ibid., nº 4, p. 241-269.

J. HAMER, *Ecclésiologie et sociologie*, dans *Social Compass*, nº 4, 1960, p. 325-339.

B. LEEMING, *Ecumenical Conclusions*, dans *The Heythrop Journal*, janv. 1960, p. 18-33.

M. BÉVENOT, *Tradition, Church, and Dogma*, Ibid., p. 34-47.

Herder-Korrespondenz, sept. 1960, donne un exposé de l'état actuel du problème de la Tradition.

Ignacio RINDOR, *El concepto de Unidad de la Iglesia en algunos teólogos protestantes contemporáneos*, dans *Collectanea Theologica* (Miscelánea Comillas XXXIV-XXXV), 1960, p. 151-174.

Antonio Maria JAVIERRE, *Act., 20, 28 en la Teologia reformada del Ministerio*, Ibid., p. 175-206.

Apolinar MORÁN, *El Episcopado en el Anglicanismo*, Ibid., p. 207-238.

Manuel CANDAL, *La « Confesión de fe » calvinista de Cirilo Lúcaris*, Ibid., p. 239-272.

Vasil T. ISTAVRIDIS, *Orthodoxy and Anglicanism in the Twentieth Century*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, nº 1, 1959-60, p. 9-26.

William S. SCHNEIRLA, *A New Tendency in Anglican-Orthodox Relations*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, nº 1, 1960, p. 23-31.

Georges FLOROVSKY, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, nº 2, 1959-60, p. 119-131.

Gualbertus MATTEUCCI, *De historico faustoque conventu Occidentis cum Oriente christiano*, dans *Antonianum*, nº 2, 1960, p. 293-322.

Flaviu POPAN, *Le caractère occidental de la théologie roumaine d'aujourd'hui*, dans *Ostkirchliche Studien*, déc. 1959, p. 169-183.

Demosthenes SAVRAMIS, *Der abergläubische Missbrauch der Bilder in Byzanz*, Ibid., sept. 1960, p. 174-192.

Joseph RATZINGER, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, dans *Catholica*, nº 4, 1960, p. 260-277.

Kilian W. McDONNEL, *New Directions in Ecumenical Literature*, dans *The American Benedictine Review*, mars-juin 1960, p. 132-153.

Jean FRISQUE, *Pour une théologie de la mission*, dans *La Revue Nouvelle*, 15 oct. 1960, p. 257-269.

Y. M.-J. CONGAR, *La Conversion*, dans *Parole et Mission*, 15 oct. 1960, p. 493-523.

B. DUPUY et R. CLÉMENT, *Qui est baptisé, et qui ne l'est pas?*, Ibid., p. 569-591.

R. BEAUPÈRE, *Requêtes de l'œcuménisme*, dans *Lumière et Vie*, nov.-déc. 1960, p. 95-120.

P. VANBERGEN, *Liturgie et recherche de l'unité dans le mouvement œcuménique*, dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*, n° 3, 1960, p. 221-241.

DU MÊME, *Le renouveau liturgique dans les Églises issues de la Réforme*, Ibid., p. 250-273.

I. DALMAIS, *Les Églises orientales et la pastorale liturgique*, Ibid., p. 242-249.

La revue *Évangéliser* (Bruxelles), juil.-août 1960, a comme thème *Le Concile et la Pastorale*, avec des articles de R. POELMAN, J. GROOTAERS, P. LEEMANS, P. DHANIS et C. J. DUMONT. Le fascicule de cette même revue de mai-juin 1960 porte comme titre *Le Concile et l'Unité*, avec des contributions de J. HAMER, P. DE VOOGHT, P. KOVALEVSKY *(L'Orthodoxie devant le Concile)* et J. N. WALTY *(Qu'attendent les protestants du prochain Concile?)*.

Le Séminaire métropolitain de BURGOS publie son second volume (1961) de *Burgense, Collectanea scientifica*. Au sommaire, quelques articles sont à signaler : Vicente PROAÑO GIL, *Écriture et Traditions* (au Concile de Trente) ; de Nicolas LOPEZ, une étude sur *Don Luis de Acuña, le Chapitre de Burgos et la Réforme* (tentatives de réforme de cet évêque, à la fin du XVe siècle) ; José PEREZ CARMONA, *El cardenal Pacheco en las sessiones VI-VIII del Concilio de Trento*.

Le *Messager Orthodoxe* (Paris), n° 1, 1960, contient plusieurs contributions sur *L'Évêque dans l'Église* (É. MÉLIA, S. VERKHOVSKOÏ, J. MEYENDORFF).

The Student World, n° 1-2, constitue un volume important de 300 p. sur *Les leçons de l'histoire pour le travail missionnaire de demain*, par des auteurs protestants, orthodoxes et catholiques.

Verbum Caro, n° 55, 1960, publie trois conférences sur la *Prière pour l'Unité*, par dom Olivier ROUSSEAU, Paul EVDOKIMOV et Max THURIAN.

James J. ZATKO, *A Contemporary Report on the Condition of the Catholic Church in Russia (1922)*, dans *The Harvard Theological Review*, n° 4, 1960, p. 277-295.

Het Christelijke Oosten en Hereniging, n° 4, 1960, est consacré au Concile et à l'œcuménisme orthodoxe.

Liturgie und Mönchtum, n° 26, 1960, publie des études sur les différentes formes de célébration eucharistique en Orient et en Occident, sous le titre *Eucharistiefeiern in der Christenheit*.

Vicente M. JANERAS, *Los Benedictinos, la Iglesia oriental y la Unitad Cristiana,* dans *Re-unión* (Madrid), avril-juin, 1960, p. 49-74.

C. P. THOLENS, *Benedictijnen en Oecumenisme,* dans *Benedictijns Tijdschrift,* nº 2, 1960, p. 47-57.

Église Vivante consacra le fascicule nº 6, 1960, à l'*Église orthodoxe et les Missions.*

Le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (Paris), janv., contient un article sur l'état actuel des missions orthodoxes (Pierre KOVALEVSKY) et un autre sur les missions protestantes et anglicanes (M.-J. LE GUILLOU).

La Revue *Eleona* (Toulouse), janv., donne une vue d'ensemble très informée de l'effort qui se réalise dans l'Église catholique au service de l'unité chrétienne.

Notes et documents

I. L'Église au seuil de l'avenir

Sous ce titre, la revue allemande *Hochland* de décembre dernier publie quelques réflexions à propos du Congrès eucharistique de Munich, que nous résumons ici pour leur intérêt général [1]. Pas mal de gens, nous dit-on, clercs et laïcs ont attendu le Congrès avec des sentiments mélangés [2]. Il s'agissait d'un malaise devant les manifestations de masse et devant la piété organisée, comme du souci d'entourer de réserve le mystère de la foi au milieu d'un monde qui n'est plus chrétien. Malgré l'esprit nouveau qui a marqué le Congrès de Munich et qui a agréablement surpris de nombreux sceptiques, le malaise n'a pas disparu après ce Congrès. Quelles en sont les raisons profondes ? Somme toute, va-t-on dans la bonne direction ? Ou ce malaise n'est-il que le produit d'un individualisme excessif, d'un idéalisme un peu romantique qui rêve d'une Église de catacombes, pure de toute contamination de ce monde, sans faste, sans compromis avec la foule ? Sans doute, cela doit être parfois le cas, mais beaucoup plus souvent de telles idées sont présumées où, en réalité, il est question d'une véritable prise de conscience de la nature propre de l'Église. « La figure historique de l'Église est aujourd'hui en passe de subir une transformation radicale et, dans ces conditions, rien n'est plus important que d'envisager ce qu'il y a de proprement immuable dans l'Église, à la lumière des écrits des Apôtres et des évangélistes » (p. 99). Tout en se gardant d'illusions, une telle entreprise ne doit pas d'avance être taxée de témérité. On peut dire que nous sommes arrivés, de nos jours, à un tournant dans la conscience que l'Église a d'elle-même. Le malaise en question ne provient-il pas justement d'une nouvelle conception de l'Église ?

1. Peter Giloth, *Kirche an der Schwelle der Zukunft*, dans *Hochland*, LIII (déc. 1960), pp. 97-106.
2. Cfr D. A. Tanghe, *Le XXXVIIe Congrès eucharistique mondial de Munich* 1960, dans *Irénikon*, XXXIII (1960), p. 460 sv.

Deux interprétations s'affrontent aujourd'hui. Les uns disent : L'Église est là pour faire participer le monde entier aux fruits de l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle a reçu sa structure hiérarchique et ses pouvoirs, et la promesse de persévérer dans la vérité jusqu'à la fin du monde. L'histoire de l'Église fait apparaître l'épanouissement progressif de cette vérité et de ces pouvoirs, en une pénétration croissante de tous les peuples et de toutes les cultures de la terre par l'esprit chrétien. A la fin, on assistera au triomphe de la vérité sur l'erreur, à la victoire de l'Église sur l'Adversaire, malgré toutes les persécutions et les hérésies qui contrarient encore l'Église dans sa marche vers la victoire finale. « Cette interprétation n'est pas seulement claire et simple, mais elle offre aussi une base à un certain optimisme militant assez prisé de nos jours. Certitude de posséder la vérité sans faille, certitude d'être conduit par une autorité infaillible et souveraine, certitude de la victoire finale : cela ne peut manquer de donner aux catholiques une assurance de supériorité face à toute opposition » (p. 100).

Les autres pensent comme suit : Jésus était venu, envoyé par son Père, pour annoncer et ériger le Royaume de Dieu, mais Israël n'a pas accepté son message et a crucifié son Messie. Toutefois, Dieu ne laissa pas son fidèle serviteur dans la mort ; Il l'a ressuscité et l'a exalté à sa droite. La croix devint ainsi le signe du salut et l'imitation du Christ devint la voie par laquelle l'homme a part à la gloire que Dieu a manifestée dans et par le Christ. L'Église est l'assemblée de ceux qui sont appelés à la foi, qui acceptent le message du Christ et qui le suivent sur le chemin de sa croix. Communauté hiérarchiquement ordonnée, elle a la mission de transmettre le message du Christ à tous les peuples et, ce faisant, elle est le témoignage vivant de la nouvelle création initiée dans le Christ. La Parole de Dieu lui a prédit la tribulation, la persécution et le triomphe de l'antéchrist à la fin des temps. Mais elle a aussi la promesse que le Paraclet l'assistera toujours et que les puissances de l'enfer ne prévaudront point contre elle. A l'heure de la plus grande oppression, lorsque même les élus manqueront de succomber, le Christ glorieux apparaîtra, écrasera définitivement la puissance adverse et établira visiblement le Règne de Dieu. « L'histoire de l'Église, considérée de la sorte, n'est pas une évolution rectiligne allant de la communauté primitive de Jérusalem à une Église embrassant le monde entier à la fin des temps. Les promesses qu'elle a reçues n'impliquent pas que son chemin historique soit toujours le bon chemin. Il n'y a pas seulement les 'faiblesses humaines' dans l'Église ; il y a aussi les

décisions erronnées et les faux développements qui en résultent, ce qui rend l'Église dans son ensemble coupable et obscurcit son message ou en diminue la crédibilité » (p. 100).

Cette idée de l'Église et de sa fonction de salut a l'inconvénient de paraître à première vue étrange et compliquée. Ne fût-ce que pour cela, elle semble peu apte à servir de base à un « optimisme chrétien ». « On ne pourra pas dire que la première conception est fausse et la seconde vraie, ou vice-versa. Dans le fond les deux signifient et expriment la même vérité : l'Église, fondée par le Christ, a la mission, dans le temps entre l'Ascension et le Retour du Seigneur, de proclamer l'Évangile du Royaume de Dieu au monde tout entier ». En quoi donc consiste la différence ? On répond à cela : ce n'est pas par hasard que les uns s'expriment en sentences dogmatiques concises et en systèmes, tandis que les autres emploient un langage plus biblique ; la différence proprement dite réside dans la réponse qu'on donne à la question : *comment* l'Église doit-elle accomplir sa mission ?

L'appréciation du tournant historique constantinien chez les uns et chez les autres est à ce point de vue significative. « Les premiers acclament cet événement comme le commencement et le fondement de l'histoire de l'Occident chrétien. Ils ne contestent pas la possibilité ou même la probabilité que ce fut pour des raisons plus politiques que religieuses que Constantin ait d'abord toléré, puis favorisé et enfin monopolisé l'Église. Mais ils estiment que Constantin a été en cela l'instrument de la divine providence, tout comme Pilate, qui par un jugement en soi injuste a coopéré d'une certaine façon à la Rédemption ». Ils ne contestent pas non plus la confusion qui s'est produite par la suite au détriment de l'Église, entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, entre l'autorité profane et l'autorité spirituelle, mais ils pensent que, tout compte fait, cela est de peu de poids en comparaison du bénéfice de la christianisation de l'empire et, plus tard, de tout l'Occident. Et lorsque, en y regardant de plus près, on constate que les inconvénients pèsent quand même plus lourdement, on se replie sur un dernier argument : il faut voir les choses sous leur angle historique, les comprendre dans le contexte de leur époque » (p. 101). Et ceux-là se demandent donc si l'Église aurait pu refuser les chances qui lui furent offertes à cette époque-là. Ne doit-elle pas, à chaque époque, s'adapter aux circonstances historiques et porter aux hommes l'Évangile sous la forme et dans les conditions qui sont à sa portée ?

« Les adhérents de l'autre opinion, et parmi eux un homme comme

le cardinal Suhard de Paris, voient dans le tournant constantinien le début d'un faux développement de l'Église, lourd de graves conséquences jusqu'à nos jours. Les quinze cents ans de l''époque constantinienne' sont pour eux l'époque de l''Église de puissance' *(Machtkirche)*. En de nombreuses variations, disent-ils, le modèle constantinien a fait son apparition durant cette période. Une fois établie comme puissance, l'Église a, dans un combat continuel, lutté pour l'expansion, la conservation ou la reconquête de son prestige, de son autorité. Ainsi s'est faussée son opposition originelle au monde comme exigence évangélique ; ses efforts missionnaires devraient rencontrer tout naturellement de la résistance, en tant que mêlés à l'expansion politique. La conversion des peuples avec l'appui du glaive n'a été que superficielle. Le vieux paganisme a continué une existence souterraine et revint à la surface, au début de la Renaissance, avec une force indomptée » (p. 101).

Selon eux, c'est de la mauvaise théologie que d'expliquer tout cela par un appel à la providence de Dieu. Le fait que Dieu a prévu et permis les actions mauvaises et coupables des hommes ne doit jamais être considéré comme une justification de ces actes. Il s'agit de reconnaître la responsabilité et la culpabilité de l'homme, pour en tirer des conséquences pratiques, tant pour le présent que pour l'avenir de l'Église. Et cela, c'est voir les choses dans leur vraie perspective, tandis que l'autre méthode n'est que de l'analyse historique sans plus.

Nous avons le critère de l'Évangile, qui est le point de départ de l'histoire de l'Église et reste son point de référence. Deux choses semblent évidentes et toujours valables à la lumière du Nouveau Testament : « La distinction et même la séparation entre l'autorité spirituelle et l'autorité profane, et la non-violence dans la tâche missionnaire. Or, à la suite de l'événement que nous appelons le tournant constantinien, ces deux choses furent négligées, ce qui impliqua une faute objective, abstraction faite des acteurs individuels, auxquels en général on attribuera volontiers la bonne foi et une bonne conscience subjective ». Il y a une opinion assez répandue selon laquelle des déviations ne sont point possibles dans l'Église de Dieu. Une telle opinion est très commode mais à peine tenable. L'histoire de l'Église, elle aussi, est faite par des hommes ; la liberté de l'homme y laisse ses traces ; cette histoire aussi est soumise aux lois communes de la vie sociale humaine. Ce serait faire de l'Église comme *societas perfecta* un mythe que de ne pas en tenir compte.

Mais qu'en est-il alors du magistère infaillible de l'Église ? N'est-ce pas une garantie d'intégrité ? En effet, aujourd'hui plus que jamais on peut entrevoir l'importance de ce dogme de l'infaillibilité papale. On a souvent fait remarquer que la proclamation de ce dogme coïncida avec la violente liquidation de l'État pontifical, par quoi prit fin, sur le plan politique, la période constantinienne de l'Église. S'agissait-il d'une simple réaction de compensation, comme ceux du dehors l'ont suggéré plus d'une fois ? La signification, dans une perspective ecclésiologique, en semble être bien plus profonde. Mais même ceux qui devraient en savoir davantage interprètent encore ce dogme presque exclusivement dans l'esprit de l'époque qu'il allait dépasser.

« On en fit une espèce de tabou. Sur toutes les déclarations du Pape et de la Curie romaine apparut d'un coup une auréole d'infaillibilité, qui retrouvait son dernier reflet dans le sermon du plus petit curé de village. En termes moins poétiques : La lutte de l'Église pour le pouvoir, dirigée jadis surtout vers l'extérieur, se replie vers l'intérieur. Le résultat est une certaine politisation à l'intérieur de la vie ecclésiastique, avec tous les phénomènes négatifs qui en découlent : bureaucratie, centralisation, dirigisme, formation de partis, intrigues, luttes de prestige. Mais la portée propre du dogme de l'infaillibilité, ne faut-il pas la chercher dans un sens justement opposé ? D'une part, le dogme donne au kérygme ecclésiastique du salut une base ferme en celui qui tient la fonction de Pierre, d'autre part, il implique une nette délimitation de cette fonction. On peut aussi donner à ce dogme une formulation négative : partout où le Pape ne se prononce pas comme docteur et pasteur suprême de l'Église par une décision *ex cathedra* dans des questions concernant la foi et les mœurs, ses déclarations n'ont pas la garantie de l'infaillibilité. Cette formulation a son importance pratique. Elle pourrait changer le climat général dans l'Église et libérer des forces créatrices là où l'on s'y attendrait le moins : elle créerait cette atmosphère de détente et d'ouverture qui fait si souvent défaut au témoignage chrétien d'aujourd'hui. Bref, elle créerait les conditions pour la solution du problème le plus urgent de l'Église à l'heure actuelle, à savoir la libération progressive de l'autorité spirituelle de son enchevêtrement historique avec le pouvoir profane. Cela ne signifie pas seulement le renoncement à la *potestas directa* et *indirecta*, pas seulement la séparation nette entre les domaines ecclésiastique et civil, mais avant tout le renoncement aussi à l'emploi de moyens 'profanes', c'est-à-dire non spirituels, de puissance dans la vie proprement ecclésiastique » (p. 103-104).

A la lumière de ces considérations, le problème de l'adaptation pourrait également être envisagé sous d'autres angles. Il est vrai qu'on se rend de plus en plus compte maintenant de la nécessité de l'adaptation. Mais on s'interroge pour savoir dans quelle mesure on peut s'adapter. Ici, « il faut espérer pour l'avenir de l'Église qu'elle s'acquière la liberté de ne mettre pas moins de confiance dans la puissance divine de l'Évangile qu'elle n'en met dans ses institutions humaines. L'intérêt montré pour les liturgies non-romaines, lors du Congrès eucharistique, fut significatif. Des peuples avec une aussi grande expérience cultuelle que les Chinois, les Japonais, les Indiens et les Noirs, ne seraient-ils pas capables de développer une forme propre à eux de célébration eucharistique ? L'histoire de la communauté chrétienne primitive offre un exemple classique d'une telle adaptation : il fut décidé que les païens venus à la foi n'avaient pas besoin de devenir d'abord des juifs. Dans notre situation missionnaire cela veut dire: Que les peuples de couleur, ou plutôt les hommes d'autres races, soient dispensés de devenir d'abord des 'occidentaux' ! » (p. 104).

Mais, même à l'intérieur de notre culture occidentale, le problème de l'adaptation se pose d'une façon nouvelle. Les transformations sociales qui sont en train de s'accomplir demandent de l'Église des réponses nouvelles. Que fera-t-elle au milieu de cette civilisation d'aujourd'hui, caractérisée par la collectivisation et les mouvements de masse, conséquence de la technicisation de notre monde et qui en soi n'est une valeur ni positive ni négative, et par conséquent nullement en soi un signe de décadence ? Une entreprise comme celle d'un Congrès eucharistique, n'aurait-elle donc somme toute rien de problématique et ne serait-elle pas en fin de compte une adaptation réussie à la mentalité de masse de notre société actuelle ? Certes, les possibilités d'un faux individualisme sont réelles, on l'a rappelé au début. « Mais d'autre part, il ne faut pas perdre de vue que la masse en tant que grand nombre n'est qu'un seul aspect de la société des masses et il n'est pas le plus important. Ce serait en effet une grande erreur que de croire que dans la multiplication des manifestations ecclésiastiques massives se trouve la clef pour résoudre le problème de l'Église dans la société des masses » (p. 105). On rappelle à ce propos l'emploi de la psychologie des masses dans la vie politique d'hier et d'aujourd'hui et les grands dangers que cela comporte. Il s'agit donc d'être attentif et vigilant quant à l'emploi religieux de ces moyens. « Il y a une double expérience, et le Congrès eucharistique en a donné une nouvelle confirmation : un rassemble-

ment de plusieurs milliers d'hommes en prière peut être expérimenté comme une représentation exaltante et bouleversante de l'Église universelle ; cette expérience a été faite de façon évidente par ceux qui étaient présents. Mais tout près de là il y a une autre expérience, celle d'être le témoin d'un spectacle pénible, pour ainsi dire sans pudeur. Il est clair qu'en particulier la célébration de l'Eucharistie rend la chose encore plus délicate. Une célébration qui de par sa nature même suppose un nombre assez réduit de participants, ne se laisse pas si simplement incorporer dans une assemblée de quelques milliers de personnes. Ce serait une simplification vraiment excessive que d'y voir uniquement un problème d'ordre technique et d'organisation » (p. 105). La solennité finale du Congrès a été un « spectacle sublime » ; de ce point de vue il faut dire que, malgré les objections antérieures faites par plusieurs, elle fut excellente et de sa façon convaincante. La liturgie romaine pontificale de la messe s'y prête, bien que le caractère de repas n'y soit plus guère visible. « Par contre, la manière dont dans les églises paroissiales de la ville des milliers de prêtres bâclaient en série, dans tous les coins, leur messe quotidienne *(heruntergezelebrierten)*, constituait pour nombre de gens un vrai scandale » (p. 105).

Sommes-nous donc vraiment dans la bonne direction ? se demande-t-on encore une fois, et l'article se termine comme suit : « C'est ici finalement, dans cette question, qu'est la racine de l'inquiétude, de l'incertitude, du souci. Est-ce que l'Église s'adaptera d'une manière authentique à la situation nouvelle, ou tâchera-t-elle d'entrer en concurrence avec ses adversaires idéologiques selon les méthodes mêmes de ceux-ci qui de leur côté — quelle ironie sinistre ! — adoptent de plus en plus des procédés pseudo-ecclésiastiques ? L'image constantinienne d'une Église qui non seulement devra annoncer au monde la volonté de Dieu, mais qui devra encore ordonner et régir le monde selon la loi de Dieu, ne serait alors que quelque peu sublimée... La devise ne s'appellerait plus puissance, mais influence. Influence par tous les moyens que notre société met à la disposition : partis, syndicats, organisations d'intérêts communs, écoles, instituts d'éducation, presse, radio, recrutement, manifestations de masses. Il est vrai que dans le cadre de la 'conception constantinienne' cela signifierait un maximum de retenue et de discrétion. Mais cela suffit-il à l'Église à l'époque actuelle ? Aujourd'hui il faut plus qu'une simple attitude discrète des hommes d'Église dans les affaires du monde, plus qu'une formation des laïcs en vue de défendre à leur place les intérêts de l'Église. Ecclésias-

tiques et laïcs doivent renouveler leur manière de penser, ce que l'Évangile appelle la *metanoia*, un changement de mentalité, qui pourrait impliquer d'abord que les uns et les autres apprennent de nouveau à parler la langue de la Sainte Écriture. Ni l'hébreu ni le grec, mais le langage biblique. Au fur et à mesure que la pensée biblique reprendra racine dans notre conscience, la conception constantinienne perdra le prestige indiscuté qu'elle possède encore à présent chez la plupart des gens. Les accents se déplaceront. Bien de choses qui paraissent maintenant encore nécessaires et indispensables, deviendront secondaires et accessoires. Même la question 'comment avoir une prise aussi complète que possible sur les masses' sera réduite au silence, parce qu'on aura compris que cela n'est pas du tout la tâche de l'Église. Plus important que l'influence chrétienne, apparaîtra alors le témoignage chrétien et la présence accréditée de l'Église dans toutes les cellules de la vie sociale, de la société des masses, une présence qui sera créée moins par des institutions et des organisations chrétiennes que par les chrétiens eux-mêmes. Jusque là le chemin sera long, et personne ne saura dire s'il ne passera pas à travers le désert, comme le chemin d'Israël, lorsque le peuple revenait des pots de viande d'Égypte dans le pays de leurs pères » (p. 106).

II. Travaux catholiques sur l'œcuménisme

Le nombre de revues qui, dans le monde catholique, ont consacré au cours de ces derniers mois un fascicule entier ou du moins de nombreux articles à l'œcuménisme, a subitement augmenté dans des proportions inattendues. Ce sujet, réputé très spécial, voire suspect, il n'y a pas bien longtemps, a pris aujourd'hui dans la conscience des fidèles une importance majeure, au point que chacun veut en entendre parler, savoir exactement ce qu'il est, s'en faire une idée et poursuivre son information. Aussi bien, a-t-il fallu multiplier les initiations dans les différents cercles de gens cultivés par des conférences, des conversations, des échanges de vue, des discussions et des publications de toutes sortes pour arriver à exposer d'une manière claire l'idée que le mot œcuménisme recouvre, et qui prête à confusion en raison de sa parenté avec des notions très anciennes dans l'Église. L'annonce du futur concile « œcuménique » venant après le « Conseil œcuménique des Églises » a été pour quelque chose dans ce problème et dans cette fièvre.

Mais l'œcuménisme ne progresse pas seulement dans le domaine

de l'information générale. Les théologiens en mesurent de plus en plus la profondeur et la qualité, et sentent la nécessité qu'il y a pour toutes les disciplines ecclésiastiques et religieuses de se refaire à sa lumière. Ce qui ne réclame pas seulement une revision des matières enseignées sous un nouveau cœfficient, mais une ouverture sur le « dialogue », élément qui doit commander aujourd'hui, à notre point de vue, tout conditionnement de la recherche. C'est comme une rénovation de la théologie qui est exigée en fonction de l'unité chrétienne — alors qu'elle avait été faite surtout, ces derniers siècles, en fonction de nos divisions —, rénovation dans laquelle les ressources de la philosophie existentielle viendront sans doute apporter leur concours.

Aussi bien, des ouvrages plus importants sur l'œcuménisme voient-ils le jour. Nous voudrions en signaler ici trois, qui viennent de paraître en langue française, dûs à la plume d'auteurs catholiques, et nous les échelonnerons suivant le degré de leurs perspectives.

Le premier est la *Petite histoire du Mouvement œcuménique* [1] du P. G. Tavard, assomptionniste français vivant en Amérique, et dont plusieurs études ont été déjà très remarquées [2]. A côté du livre si courageux et si méritant du P. Villain *Initiation à l'œcuménisme* [3], qui ne contenait qu'un exposé historique succinct, visant surtout à une information première et invitant à la rencontre, cet ouvrage constitue un résumé intelligent de ce qui s'est passé au cours du XIXe et du XXe siècle, en relation avec l'ensemble de faits et de tendances qu'on appelle aujourd'hui « mouvement œcuménique ».

Le grand public trouvera ici une série de chapitres clairs, bien ordonnés, ouverts aux problèmes les plus difficiles et écrits dans un esprit vraiment excellent, qui ne pourront que donner satisfaction à tous.

Dans les premiers chapitres, consacrés au XIXe siècle, et où, après un exposé rétrospectif des divisions et des schismes, l'auteur énumère tous les courants religieux qui, dans le protestantisme surtout, malgré les tendances libérales et rationalistes de l'époque, avaient

1. Georges TAVARD, *Petite histoire du Mouvement œcuménique* (Coll. « Omnes Gentes »), Paris, Éd. de Fleurus, 1960 ; in-12, 250 p.

2. Notamment, *L'Angoisse de l'Unité*, Paris 1952 ; *A la rencontre du Protestantisme*, Paris, 1954 ; *Le Protestantisme*, Paris 1958 ; *Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959, ce dernier ouvrage, très apprécié dans le monde des théologiens (Cfr *Irénikon*, 1960, p. 258).

3. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 23 sv.

posé les jalons d'un remembrement, les personnalités des danois N. Grundtvig et Kierkegaard, de F. D. Maurice en Angleterre sont mises en relief, non moins que le mouvement d'Oxford et ses relations avec l'Orthodoxie russe.

Un chapitre intitulé « Fût-ce à la onzième heure » traite de l'association de Ambrose Phillips de Lisle, ainsi que de William Ward et de Lord Halifax ; on y donne un paragraphe bien curieux sur un évêque irlandais peu connu, Mgr J. W. Doyle († 1834), qui, dans une communication au Chancelier de l'échiquier du Gouvernement britannique, fit en 1824 une déclaration singulièrement précoce. Il n'est pas déplacé de la reproduire ici *in extenso*, car elle est suggestive et constitue pour nous une leçon. « Mgr Doyle y exposa, nous dit-on, les problèmes religieux de l'Irlande, divisée entre l'Église catholique, pauvre mais populaire, et l'Église anglicane, officielle mais minoritaire. Il proposa ensuite de consolider la position de ces deux Églises en les unissant. L'Évêque ne pensait pas que l'on puisse y arriver par décret gouvernemental. Il voulait seulement que le gouvernement appuyât l'idée de tenir des colloques théologiques en vue de réduire les différences entre les deux Églises. Le passage relatif à ces différences mérite d'être cité en entier :

> Les principaux points à discuter sont le canon de la sainte Écriture, la foi, la justification, la messe, les sacrements, l'autorité de la tradition, des conciles et du pape, le célibat ecclésiastique, la langue liturgique, l'invocation des saints, le respect des saintes images, la prière pour les morts. Sur la plupart de ces points, il me semble qu'il n'existe pas de différence essentielle entre catholiques et protestants. La diversité actuelle d'opinions provient, dans la plupart des cas, de certaines formes de vocabulaire qui peuvent être expliquées de façon satisfaisante, ou de l'ignorance et des incompréhensions produites et renforcées par d'anciens préjugés et de la mauvaise volonté, mais qui pourraient être surmontées. Ce sont l'orgueil et les points d'honneur qui nous maintiennent éloignés sur bien des sujets, et non l'amour de l'humilité chrétienne, de la charité et de la vérité.

» Non content de suggérer des discussions théologiques, continue le P. T., l'évêque de Kildare proposait de renoncer à son siège épiscopal 'sans paiement, sans pension, sans émolument, sans ambition', si cela pouvait favoriser l'union. Cette lettre indique trois points que les œcuménistes catholiques ont dû redécouvrir depuis lors. Dans une géniale anticipation, Doyle pressentit ce qu'une longue expérience des dialogues théologiques a en effet démontré :

» En premier lieu, la plupart des différences entre catholicisme et protestantisme, dit-il, ne sont pas des oppositions dans la foi.

Ce sont des divergences de langage ou des incompréhensions provenant de manières de sentir distinctes. Or ceci est bien l'une des conclusions tirées par les œcuménistes d'aujourd'hui. Sans nier ou amoindrir les contradictions doctrinales, ils évaluent l'immense champ des facteurs non théologiques de désunion, qui encombrent le problème œcuménique et enveniment les rapports d'une Église à l'autre.

» En deuxième lieu, l'évêque de Kildare propose la méthode du dialogue comme remède à cette situation. On ne peut clarifier l'atmosphère qu'en se rencontrant et en causant. Des explications feront comprendre le vocabulaire particulier des uns comme des autres. Cela rendra possible, petit à petit, de parler un langage théologique commun. Après cela seulement pourra-t-on aborder avec fruit les ultimes questions dogmatiques. Là se situe précisément l'un des points centraux de l'œcuménisme d'aujourd'hui. La méthode du dialogue est seule capable de surmonter les difficultés de communication entre catholiques et protestants. La méthode œcuménique par excellence est 'dialogique'. Elle procède à une étude mutuelle des doctrines, des liturgies, des sensibilités.

» En troisième lieu, il faut faire face à un problème spirituel. L'orgueil et le point d'honneur se manifestent dans le comportement des chrétiens séparés les uns vis-à-vis des autres. La solution des problèmes essentiels échappera tant que l'on s'enorgueillira de ce qui nous sépare. Cette idée touche au concept d'émulation spirituelle telle qu'il a été exposé plus récemment : avant de se réunir, il faut fraterniser dans l'amour commun du Christ. Tous doivent d'abord développer en eux 'l'amour de l'humilité chrétienne, de la charité et de la vérité'.

» La lettre de James Warren Doyle souleva peu d'échos. Ni les anglicans ni les catholiques, dans leur ensemble, ne s'y intéressèrent. Doyle était, en cette matière, un pionnier. Et les pionniers sont souvent seuls. Les prophètes ne sont pas toujours écoutés. Pourtant si l'on avait prêté attention aux propositions de Doyle, le mouvement œcuménique, en ce qui concerne au moins les catholiques, serait cent ans en avance sur son état actuel » (p. 54-56) [1].

1. On sera peut-être étonné d'apprendre que l'Irlande s'ouvre en ce moment à l'œcuménisme. Un article que P. S. O'Riordan vient de publier dans la revue *The Furrow*, de Maynooth, traite en détail et avec beaucoup d'ouverture des *Relations entre catholiques et protestants en Irlande*. Le même fascicule (janvier 1961) est entièrement consacré à l'unité, et comprend, outre l'article déjà cité, les contributions suivantes : Mgr Dyer,

Peut-être y avait-il, dans les appréciations de Mgr Doyle une vue trop optimiste. Le fait est qu'elles rejoignent étonnament les préoccupations des œcuménistes d'aujourd'hui.

La seconde partie de l'ouvrage traite du XX[e] siècle. On y parle de la Conférence d'Édimbourg en 1910, des grandes conférences œcuméniques, du mouvement de prière, du centre de Genève, des Patriarcats de Constantinople et de Moscou, des foyers œcuméniques contemporains dans toutes les confessions, et enfin du futur concile.

La particularité de cet ouvrage est d'avoir mis l'accent avec audace et bonheur sur tout ce qui, dans le catholicisme, marque un point d'avance sur d'anciennes positions dépassées. Ce nous a été un plaisir notamment d'y voir relever combien les rapports avaient pu être étroits avant le XIX[e] siècle entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, malgré le schisme officiel qui les séparait : « L'interprétation des restrictions canoniques concernant la *communicatio in sacris* est devenue beaucoup plus rigide qu'elle ne l'était autrefois en ce qui regarde l'Orthodoxie. Il y aurait tout un livre à écrire sur l'éloignement progressif des Églises catholique et orthodoxe, après comme avant le schisme. L'on pourrait tracer la courbe d'une régression à partir d'une pratique qui était auparavant beaucoup plus 'œcuménique' qu'elle ne l'est de nos jours » (p. 9). On espère que le concile fera un pas en avant pour rétablir des relations plus faciles.

De fait, il y a dans tout l'ouvrage du P. Tavard un souffle qui le rattache non pas aux formules de jadis, mais à ce que nous pressentons d'une ère nouvelle dans la théologie et les relations entre chrétiens.

* * *

Le second ouvrage, beaucoup plus considérable, que nous voulons présenter ici est celui du P. M. J. Le Guillou, o. p., *Mission et Unité* [1], qui porte la marque d'un labeur œcuménique très réfléchi. Il appatient, encore beaucoup plus que le premier, à cette nouvelle formu-

archevêque de Calcutta, *L'œcuménisme catholique;* le P. P. O'Sullebhain, *Introduction aux rites orientaux;* D. Th. Becquet, *La Signification de l'icone;* Mgr H. F. Davis, *Le Fils de l'Homme image du Père;* E. Mc Donagh, *Étude sur la Tolérance.*

1. M.-J. Le Guillou, O. P., *Mission et Unité.* Les exigences de la Communion (Coll. « Unam Sanctam », 33-34). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; 2 vol. in-8, 286 + 344 p.

lation de la pensée en fonction de l'autre — ou des autres — qui est le principal caractère de la théologie œcuménique. La vision des choses qu'il présente ne vient certes pas d'un contact superficiel avec les données recueillies dans les confessions séparées, mais d'une intelligente intussusception qui fait le départ de ce qui en elles est assimilable et de ce qui ne l'est pas à la théologie catholique. On n'eût pas songé à écrire un livre de ce genre il y a une vingtaine d'années, à l'époque ou les relations interconfessionnelles n'étaient encore que peu répandues.

L'actualité de la « Mission » au sein du Conseil Œcuménique des Églises a donné à l'auteur, en s'alignant sur cette préoccupation fondamentale, l'idée de repenser toutes les questions unionistes de théologie et d'histoire sous un jour nouveau. On est agréablement surpris de la souplesse qu'il met à faire des emprunts à des sources étrangères et à les fusionner avec sa manière, ce qui donne à son livre d'être le reflet de toute une littérature bien vivante.

Le temps n'est pas loin où, dans le catholicisme, il fallait distinguer l'idée missionnaire de l'activité unioniste. Non seulement le caractère juridique de l'ancienne ecclésiologie, fondée sur l'opposition et la controverse, mais encore l'attitude des prêtres latins dans les pays orientaux, où ils tendaient à appliquer les méthodes de conversion pure et simple, ou à peu près, des régions à évangéliser, envers les chrétiens d'Orient, — méthodes provenant d'une ignorance de la réalité de la qualité chrétienne de ces régions —, avaient poussé les théoriciens à faire ces distinctions. La découverte de l'importance théologique du problème missionnaire dans le monde protestant, et spécialement chez les œcuménistes, ainsi que la mise à jour par certains grands théologiens catholiques de la valeur profonde de la Mission, ont créé un nouveau climat. Si le monde protestant a totalisé l'action de l'Église en la reportant aujourd'hui sur la Mission, manière découlant de son ecclésiologie, le problème de l'Unité est apparu, dans le catholicisme, intimement lié lui aussi à celui de la Mission comme fonction essentielle de tout le corps de l'Église. Et cela non seulement en raison de l'efficacité du témoignage évangélique à porter, mais aussi pour une question de structure profonde. L'Église de la terre est une Église en marche dans le temps et dans l'espace. Elle doit lutter contre les puissances du mal, qui sont aussi les auteurs des schismes, et qui tiennent captifs ceux que la foi chrétienne n'a pas encore atteints. Elle ne peut se dérober à cette fonction libératrice, pas plus qu'elle ne peut renoncer, par exemple, à la rémission des péchés.

Le présent ouvrage traite de tout ce qui est actuel sous cet aspect majeur de la théologie de la Mission. De fait, à l'occasion de la Mission, tout l'œcuménisme est passé en revue, avec ses incidences non seulement dans le monde protestant mais aussi dans le monde orthodoxe et dans les anciennes chrétientés séparées depuis Éphèse et Chalcédoine. L'auteur met à profit de nombreux travaux qu'il avait déjà publiés en différentes revues ainsi que son expérience de l'Église orthodoxe, qu'il a retirée d'un contact suivi avec la Grèce.

Dans un premier livre (t. I), il étudie le fait œcuménique « dans son ampleur et son originalité ». Il passe en revue les différentes confessions de la Réforme — qu'il appelle, suivant la suggestion du P. Congar des « communions » (cfr *Irénikon* 1950, p. 3 sv.) —, dans leur liaison avec le mouvement œcuménique et avec le témoignage missionnaire. Il traite ensuite des Églises orthodoxes « dans leur affrontement avec le monde moderne et dans leur participation au mouvement œcuménique », ainsi que des ruptures plus anciennes.

Dans le second livre, (t. II), c'est l'Église catholique et sa mission qui sont étudiées : analyse des significations exactes des divisions chrétiennes, évolution qui a amené les esprits de la controverse au dialogue œcuménique, travail théologique œcuménique, pénétration de l'attitude que l'Église catholique peut avoir en face du Conseil œcuménique des Églises, des Orthodoxes et des chrétiens séparés dans leur ensemble. L'occasion se présente aussi de faire le tour des différentes ecclésiologies catholique, orthodoxe, protestante, anglicane et œcuménique, en fonction du dialogue entre les chrétiens et de son rapport avec la mission.

Un des beaux chapitres de l'œuvre est, au t. II (pp. 43-98) celui que l'auteur intitule *De la Controverse au Dialogue œcuménique* (déjà paru dans *Istina*, 1958, p. 100 sv.). Il s'est attardé sur l'attitude pénétrante de Richard Simon qui, au XVII[e] siècle, avait montré une compréhension étonnante de l'Orient et de sa théologie. Ce chapitre du reste vient d'être complété par un ouvrage remarquable de Jean Steinmann : *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* [1], d'où nous extrayons les phrases suivantes du grand exégète à propos des Maronites, et dont plusieurs avaient été citées déjà par le P. Le Guillou : « Si l'on s'en fût rapporté alors absolument à quelques docteurs scolastiques, on eût porté cette nation à réformer son rituel sur celui de l'Église latine ; et la manière dont ils administrent la plupart de leurs sacrements eût été rejetée. Mais les plus

1. Jean Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1950, in-8, 452 p.

habiles s'y opposèrent et furent d'avis qu'il ne fallait pas juger d'une matière si importante par ce qui se faisait aujourd'hui dans l'Église romaine ni par l'usage qui se trouvait dans les rituels latins ; mais qu'il était nécessaire de remonter jusqu'au temps qui avait précédé le schisme ; qu'autrement ce serait condamner une Église orthodoxe ; s'il était vrai que ce qu'on reprenait dans les Églises orientales, s'y trouvait déjà dès le temps de saint Basile, de saint Chrysostome, et des autres Pères qui vivaient avant Photius » (p. 82). Son grand principe était le suivant : « Il faut rendre justice aux Grecs : car ils suivent la plupart en cela l'usage de leur Église, qui est très ancien. Si le droit nouveau a introduit une nouvelle discipline dans l'Église romaine, nous ne devons pas pour cela condamner toutes les Églises qui ne se conforment point à cette nouvelle discipline » (p. 83). « Les hérésies de la façon qu'elles sont aujourd'hui dans le Levant sont imaginaires. Car si l'on met à part les cérémonies, qui sont des choses indifférentes, on trouvera que, dans ce qui regarde la doctrine, ils ne diffèrent en rien de nous que dans les termes et il paraît assez clairement de l'histoire du nestorianisme, imprimée à Rome, que ce qu'on appelle maintenant nestorianisme n'est qu'une hérésie de nom ; et je ne sais pourquoi Stroza a fait passer les Nestoriens pour hérétiques malgré qu'ils aient, puisqu'ils confessent eux-mêmes que leur doctrine ne diffère point de la nôtre, si ce n'est de paroles, n'ayant pas comme nous une théologie réduite en art et la plupart de nos termes leur étant inconnus. Les Eutychiens, Jacobites, Dioscoriens et autres monophysites ne sont pas plus hérétiques que les Nestoriens... » (p. 84). On sait combien les recherches récentes ont confirmé, dans la plupart des cas, ces vues de l'exégète du XVII[e] siècle.

Et M. Steinmann d'ajouter : « Simon jetait les bases d'un véritable œcuménisme. Il aime les Églises orientales. Il les comprend. Il montre que les Latins s'entendront avec elles le jour où ils renonceront à une scolastique abusive. Si l'on en revient à l'étude sérieuse des sources, on se trouvera aisément d'accord avec les Grecs ». Ici encore, nous retrouvons, bien précoce, nne tentative de faire échec au cloisonnement théologique, qui est peut-être l'obstacle le plus grand à toute entente et à tout dialogue. C'est, tout compte fait, de ce cloisonnement que tend à nous sortir l'ouvrage du P. Le Guillou.

* * *

Le troisième ouvrage que nous voulons présenter, qui nous paraît être d'une valeur exceptionnelle et d'une très grande maturité, est celui du chanoine G. Thils. Il nous avait donné il y a six ans une

Histoire doctrinale du mouvement œcuménique (cfr *Irénikon*, 1955, p. 246-247), dont on a dit en son temps tout le mérite. Ce qu'il nous apporte aujourd'hui n'est à la vérité qu'un opuscule de 84 pages intitulé *La « théologie œcuménique »* [1], mais il est le résultat de recherches pédagogiques nuancées et d'un effort authentique et laborieux sur la présentation du problème œcuménique dans une Faculté de théologie, en le dépouillant de toute scolarité et de tout schématisme. Ici encore, et plus que dans les autres ouvrages recensés, nous nous trouvons devant un postulat incoercible : On ne peut travailler œcuméniquement si on ne sort pas totalement des catégories — ne disons pas de la controverse, ceci est trop évident —, mais de tout ce qu'avait entraîné la controverse dans la présentation des thèmes ecclésiologiques. L'urgence de la réconciliation doit nous faire considérer le dialogue comme une condition tout à fait générale d'une théologie existentielle. Si nous commençons à le sentir dans l'Église catholique, les autres l'ont senti avant nous, et c'est tout le mérite du présent petit livre que d'aligner un grand nombre de citations d'auteurs divers appartenant au protestantisme qui nous le montrent avec évidence :

« On ne se définit pas en s'opposant dans un ordre de réalités où nos formules conceptuelles sont loin d'être l'équivalent adéquat et exhaustif de ce qui est une totale transcendance... Il y a des équivalences de pensée là où la terminologie peut d'abord paraître inconciliable, et des « harmoniques » qui amplifient et enrichissent notre « sonorité » confessionnelle particulière, là où nous condamnions d'abord une discordance... Quand on a vu clair dans cette problématique de l'œcuménisme, on ne tarde pas à se rendre compte que beaucoup de questions qui divisent les Églises sont en fait mal posées. On n'a pas réussi à les isoler des contingences historiques qui les ont fait surgir et l'on perpétue artificiellement, par raidissement inconscient de position périmées et dépassées, des conflits qui ont perdu leur raison d'être, ou dont la « pointe » est ailleurs que là où nous croyons la voir » (p. 33, citation de R. Paquier, *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique*, dans *Verbum Caro*, 1948, n. 5, p. 6-7).

« Dialoguer veut dire ne pas se contenter de longs monologues où l'on s'écoute soi-même ; mais savoir se taire afin de comprendre, de saisir par l'intérieur la pensée et les positions de l'interlocuteur. Dialoguer, c'est-à-dire ne pas poursuivre sa propre pensée, selon les schémas qui nous sont propres et dans les catégories auxquelles nous sommes accoutumés, mais savoir répondre à l'autre, dans son système, afin de l'ouvrir. Dialoguer signifie ne pas reprendre les arguments éculés de la polémique, mais savoir

1. Gustave Thils, *La « Théologie œcuménique »*. Notions. Formes, Démarches, (Coll. « Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium » 15), Louvain, Warny, 1960, in-8, 84 p.

regarder l'autre tel qu'il veut être et non pas tel que nous le voyons à travers l'image que des siècles d'opposition stérile nous ont transmise. Il s'agit de « se rencontrer », de se « pénétrer » réciproquement, de se familiariser avec une théologie, une philosophie, une spiritualité et même parfois une échelle de valeurs morales si différentes des siennes propres qu'elle ne semble avoir avec cette dernière aucun rapport. Cela suppose encore prendre du temps afin de trouver le ton juste, se débarrasser de la méfiauce, se montrer tel que l'on est. Le dialogue est l'inverse de la polémique » (pp. 42-43, citation de R. SCHUTZ, *Pour un bon œcuménique*, Ibid., 1957, p. 6).

« Dès que je me sens jugé par autrui ou dès que je juge autrui, la commnnication est rompue. Car juger c'est ici le contraire de reconnaître... c'est inventorier un être et ne pas le saluer dans sa transcendance... Le dialogue que j'engagerai avec lui sera en réalité une série d'épreuves et de pièges ; au lieu de l'attendre, je le guetterai pour voir comment il se dépêtre des embûches que j'ai placées sur sa route » (pp. 45-46, citation de R. MEHL, *La Rencontre d'autrui*, Neuchâtel, 1955, p. 16).

Ces différenes remarques sont insérées dans le premier chapitre intitulé « La théologie œcuménique comme confrontation existentielle », où les formes diverses de confrontation (fond commun, intuitions radicales, etc), les éléments du dialogue critique (sens et intelligence des différences, sens et souci des équivalences), choix d'un critère, qualité et conditions du dialogue sont examinés.

Quant au chapitre II, qui nous a paru le plus important, il est intitulé « La théologie œcuménique comme *dimension* de toute la théologie ». L'œcuménisme y devient comme une sorte, non pas de *scientia suprema* — ce serait déshonorer la métaphysique —, mais un peu comme la *suprema methodus*, qui doit commander toutes les branches du savoir théologique, en raison de la tragédie de la division que notre époque ressent si particulièrement. On sent d'emblée le remous — mais combien réaliste ! — qu'une telle position pourra provoquer dans les milieux scolaires. « Du fait de l'existence d'une pluralité de communions chrétiennes et d'Églises, nous dit l'auteur, les théologies participent à cet état de division et elles insèrent dans leurs formules et dans leurs catégories les éléments d'ordre polémique et les antithèses qui traduisent les désaccords » (p. 50). Nous ne pouvons que souscrire à cette tendance foncière, si neuve qu'elle puisse paraître à première vue. C'est en effet une nouvelle ère qu'elle amorce, bien que M. Thils ne soit pas le premier à l'avoir pressentie.

La troisième partie « La théologie œcuménique comme discipline particulière » se présente un peu sous forme de paradoxe à l'égard du chapitre précédent. On crée des chaires d'œcuménisme dans les

milieux studieux, et c'est un bien. Mais « l'inconvénient de ces chaires et de ces institutions, dit-il, est plutôt d'ordre prudentiel ; leur seule existence pourrait inciter les autres titulaires de cours de théologie à se désintéresser d'une dimension et de questions qui ont leur propre titulaire spécialisé » (p. 67). Et, citant M. H. H. Wolf, « Il s'agirait dit-il, alors d'une nouvelle discipline théologique dont la tâche serait de travailler sur les données des grandes conférences œcuméniques. De fait, la matière ne manquerait pas, qui justifierait pour des Facultés de théologie la création d'une chaire spéciale, d'un secteur d'études particulier pour l'œcuménisme ; à plus forte raison encore si le domaine de l'œcuménisme n'est pas limité aux cinquante dernières années, mais que l'on prenne également en considération ce que des périodes plus reculées ont apporté à la pensée œcuménique. En approfondissant les choses, on se trouve cependant dans un certain embarras, car la matière devant faire l'objet d'un tel travail trouve déjà sa place dans les disciplines théologiques actuelles et doit en être partie intégrante » (p. 67) [1].

Aussi cette discipline devra-t-elle être encyclopédique. M. Thils se hasarde à en tracer et à en formuler les éléments en la situant comme un *locus* de la théologie systématique, et ce, sous les huit rubriques suivantes :

1. La notion d'« œcuménisme » et d'« œcuménique », dans l'histoire et avec sa portée théologique.
2. Les fondements bibliques et patristiques de l'œcuménisme comme problème théologique.
3. La justification et les motifs de l'œcuménisme d'après la théologie systématique.
4. Le but et le propos spécifique de l'œcuménisme.
5. Le sujet de l'œcuménisme, au sens de : Qui est chargé de cette vocation œcuménique ? Le Christ, l'Église, le ministère, les fidèles, dans quelle mesure, avec quelle autorité ?
6. La matière de l'œcuménisme.
7. L'âme de l'œcuménisme : ou la signification œcuménique de la prière, de la charité, de la mortification, notamment.
8. Les conditions non-théologiques de l'activité œcuménique.

En somme, l'ouvrage de M. Thils nous fait comprendre que la théologie polémique a eu sa répercussion sur cette structure mentale

1. H. H. Wolf, *Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ? dans Verbum Caro*, 1956, n. 37, p. 12.
Les idées de M. H. H. Wolf, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, sont peut-être celles avec lesquelles M. G. Thils est ici le plus apparenté.

assez artificielle dont nous sommes tous tributaires dans le monde catholique depuis plusieurs siècles, ce qui explique entre autres comment des raisons qui nous semblent péremptoires en matière d'ecclésiologie sont dépourvues de tout mordant pour un esprit qui n'y a pas été préparé. Il y a là un problème difficile de pédagogie et de méthode, qui dépasse même de loin la pédagogie et la méthode, et qui constitue tout le fondement de ce qu'on peut appeler aujourd'hui la théologie œcuménique.

D. O. R.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Friedrich-Wilhelm Eltester. — Eikon im Neuen Testament. (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 23). Berlin, Töpelmann, 1958 ; in-4, XVI-166 p., DM 28.

Dans la présente dissertation de doctorat reçue par la Faculté théologique de l'Université de Marbourg, M. E., élève de Bultmann, nous donne une étude approfondie sur la signification de l'*eikon* dans le N. T. Voici la division de la thèse : l'A. commence par une recherche philologique détaillée relative à l'étymologie, à l'attestation et à l'usage du mot *eikon* dans le grec classique et hellénistique, dans le judaïsme hellénistique et dans le N. T. Puis, il essaye de saisir la signification cosmologique et anthropologique d'*eikon* en dehors du N. T. L'A. définit d'abord la notion de l'image chez Platon, Philon, Plutarque, Numénius d'Apamée, dans les écrits hermétiques et chez Plotin, pour traiter ensuite, sur la base de ces analyses, du contenu d'*eikon* du point de vue formel (*τέχνῃ εἰκών, φύσει εἰκών, eikons* intelligibles, etc.) et matériel (théologie solaire, *kosmos, aion, sophia, logos* ; l'homme comme *eikon* directe et indirecte de Dieu). Après ce grand travail préparatoire — 130 pp. sur 166 —, l'A. tire des conclusions quant au contenn christologique et anthropologique du terme *eikon* dans le N. T. : le Christ et l'homme comme *eikon* de Dieu, l'homme *eikon* du Christ. Cet ouvrage rassemble les principales sources hellénistiques pour l'étude de l'Image, notion qui acquerra une importance capitale dans la théologie patristique et orientale.

D. Bf. M.

Louis Girard. — Le cadre chronologique du ministère de Jésus. Paris, Gabalda, 1953 ; in-8, 94 p.

Dans une étude minutieuse et bien documentée, à laquelle est jointe une bonne bibliographie, le chanoine Girard tente d'établir le cadre chronologique du ministère de Jésus. En chronologie relative, la question est celle de la durée du ministère public. L'A. pense qu'il a duré trois ans : les positions contraires obligent à intervertir les chapitres 5 et 6 de saint Jean, à opérer des compressions, jugées intolérables. En chronologie absolue, l'A. situe la 15[e] année de Tibère (*Lc* 3, 1) en 28-29, rejetant les hypothèses de la corégence et de l'antidate. La Passion vient ainsi en l'an 33, et l'objection du *triginta annos* de *Lc* 3, 23 est réduite en prenant

ce chiffre pour un chiffre rond. La Nativité, selon notre auteur, se place en l'an 6 ou 7 avant notre ère. Notre Seigneur aurait donc eu près de quarante ans au moment de sa Passion, ce qui coïncide bien avec la tradition que rapporte Irénée. — Trois appendices, sur la division du temps et le calendrier chez les Juifs, et sur la chronologie de l'ère néo-testamentaire.

D. Pl. B.

A. Jaubert. — La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1957 ; in-12, 159 p.

Le livre des Jubilés témoigne d'un calendrier solaire que l'on retrouve également dans certains livres de la Bible. Ce calendrier est divisé en quatre trimestres, et il accorde une importance particulière à chaque jour de la semaine. Il reparaît dans les documents sacerdotaux. Par ailleurs, il était en usage dans la secte de Qumrân. Mais au début de l'ère chrétienne il ne subsistait que comme calendrier liturgique, et de type archaïque. L'A. pense en retrouver des traces dans la liturgie chrétienne. La *Didachè* mentionne les deux jours que les chrétiens doivent consacrer au jeûne : mercredi et vendredi. Des apocryphes chrétiens s'inscrivent dans la ligne de cette tradition juive. Quant aux Quatre-Temps, qui étaient trois primitivement et sont d'origine spécifiquement romaine, il ne semble pas qu'il faille rechercher leur source dans le calendrier juif ancien. La querelle pascale elle-même, opposant les tenants de la Pâque à jour fixe de la semaine, et les tenants de la Pâque au quantième du mois, pourrait s'expliquer par la permanence du calendrier en question. Mais est-ce tellement certain ? D'autre part, le cas de la Pâque fixée au dimanche permet-il de généraliser, et de parler d'une liturgie qui « se caractérise par l'adoption des fêtes à jour fixe de la semaine » ? Ne serait-ce pas, plus simplement, que le souvenir de la Résurrection restait lié au dimanche, sa date d'après les évangiles et que, dans les premiers siècles, toute célébration avait tendance à se reporter au dimanche ? Il ne semble pas nécessaire de faire intervenir pour expliquer ce fait l'influence d'un calendrier de secte, archaïsant et peu répandu. La seconde partie étudie ce que l'A. pense être l'écho dans la tradition patristique de ce calendrier ancien. Épiphane n'est pas un simple doublet du passage bien connu de la *Didascalie*. Victorin de Petau, littérairement, est indépendant des précédents. Le milieu judéo-chrétien du second siècle serait l'origine commune de cette tradition. L'A. constate par ailleurs que les textes liturgiques les plus anciens ne situent pas la Cène la veille de la mort de Jésus, mais la veille de sa Passion, ce qui n'implique pas que la mort ait suivi immédiatement l'arrestation. Les écrivains sont plus formels (Irénée, Apollinaire, Clément). Il en ressort que la datation de la Cène à la veille de la mort est attestée dès 165, mais en relation à une querelle d'exégèse. « Il est clair qu'il s'agit là d'une déduction, non d'une tradition. » Mais est-il légitime de prêter à ces documents le souci de chronologie exacte et objective qui nous presse au XXe siècle ? Une troisième partie enfin applique l'hypothèse à la solution du problème des rapports entre les Synoptiques et saint Jean. Il semblerait plus conforme à la manière des évangélistes d'expliquer la divergence par le fait que les Synoptiques auraient conféré un caractère pascal à une Cène qui ne pouvait l'avoir

au sens strictement historique. Dans l'ensemble, c'est une hypothèse féconde que propose l'A., mais dont il ne faudrait pas majorer la portée.

D. Pl. B.

Littérature et théologie pauliniennes. (Coll. Recherches bibliques, V). Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in-12, 235 p.

Ce volume contient les conférences prononcées à l'occasion de la XI[e] session des Journées bibliques de Louvain, tenue en 1959. Le 19[e] centenaire de l'épître aux Romains invitait à choisir saint Paul comme sujet de ces conférences. Treize auteurs très qualifiés ont apporté leur contribution à ce colloque. Nous nous contenterons de mentionner, comme particulièrement intéressantes, celles du P. B. Rigaux, O. F. M., faisant le point de la littérature contemporaine sur saint Paul ; de Mgr Cerfaux, opinant pour l'authenticité paulinienne de l'épître aux Éphésiens ; du P. Lyonnet, S. J., montrant que saint Paul dissociait justification et jugement, ce qui infirme *a priori* toute conception juridique de la rédemption. Il convient de mentionner également la vigoureuse mise au point du chanoine Havet à propos d'un article du Père Zapelena (*V. D.*, 37 [1959], 78-95 et 162-70) sur la conception que se ferait Mgr Cerfaux de la doctrine paulinienne du corps du Christ. Il est regrettable que les saines méthodes exégétiques ne soient pas encore à la base des discussions de cette sorte. Mgr Descamps, dans son rapport de conclusion, résume l'essentiel de chacune des conférences, et il termine en exprimant le désir que soient mis au point certains principes de méthode en théologie biblique : dont acte. D. Pl. B.

Flavius Josephus. — Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Cologne, Melzer, s. d. ; in-12, 696 p.

Au début du siècle le Dr. H. Clementz, médecin, musicien, littérateur et traducteur, fit éditer une version allemande des œuvres complètes de Flavius-Josèphe en quatre volumes : *Des Flavius Josephus sämtliche Werke* (Halle, Hendels Bibliothek der Gesamtlitteratur, 1899-1901). Le livre ici présenté n'est que la réédition anastatique d'un de ces quatre volumes. Le texte est reproduit tel quel sans date (seule la Préface est datée de 1900) ni correction ou addition aucunes. Clementz s'est basé surtout sur l'édition gréco-latine de Dindorf (Paris, 1845-47, et non pas 1865 comme il est dit dans la Préface, p. 9). Les quelques remarques et références aux *Antiquités* pour les livres I et II, 1-14, facilitent la lecture. La traduction est de grande beauté. Un index complet et deux cartes (dont l'une, malheureusement, est presque illisible) donnent encore à ce livre la valeur d'un instrument de travail. Rectifions un petit détail (p. 3, n. 1) : saint Jérôme déjà appelait Josèphe le « Tite-Live grec » (Ep. XXII, ad Eustoch., 35 ; P. L. XXII, c. 421) ; le savant dogmaticien Oberthür a donc repris simplement le terme de ce saint. D. E. D.

Leon Roth. — Judaism, a Portrait. Londres, Faber and Faber, 1960 ; in-8, 240 p., 25/–

En seize chapitres l'A. nous trace un portrait vivant du judaïsme.

Comme il le dit dans la préface, un portrait n'est pas une photographie ; aussi ne s'étonnera-t-on pas de ce que l'A., déjà connu par d'autres publications dans la matière, snive une méthode spéciale dans cette petite description : il « dégage et analyse les phénomènes qui, au cours de l'histoire, ont façonné et constitué le jndaïsme ». Ce sont des essais agréables à lire. A la p. 200 l'A. parle du Hallel ; il ne précise point, mais il s'agit du « petit Hallel », c'est-à-dire des psaumes 113-118, et non pas 112-118 ; le « grand Hallel » n'est pas mentionné. D. E. D.

Marius Victorinus. — Traités théologiques sur la Trinité, I-II. Texte établi par P. Henry, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. (Coll. Sources chrétiennes, 68 et 69). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-8, 654 + 506 p., 49,50 NF les 2 vol.

Clément d'Alexandrie. — Le Pédagogue, I. Introduction et notes par H.-I. Marrou, traduction M. Harl. (Même coll., 70). Ibid., 1960 ; in-8, 298 p., 16,80 NF.

Origène. — Homélies sur Josué. A. Jaubert. (Même coll., 71). Ibid., 1960 ; in-8, 518 p., 30 NF.

Eusèbe de Césarée. — Histoire ecclésiastique, IV. Introduction par G. Bardy, index par P. Périchon. (Même coll., 73). Ibid., 1960 ; in-8, 330 p., 24 NF.

L'édition de Marius Victorinus était annoncée depuis longtemps, puisque non seulement les catalogues mais même les répertoires et les dictionnaires en faisaient mention (Séjourné, *DTC*, XV, 295 ; Cross, *The Oxford Dictionary*, p. 1419). Cet écrivain néoplatonicien et admirateur de Plotin, qui traduisit en latin plusieurs ouvrages grecs, semble n'avoir jamais été traduit en aucune langue. C'est donc un très grand mérite que d'avoir fait ce travail difficile et rebutant. Marius Victorinus, dit saint Jérôme qui ne l'aimait pas, écrivit *libros valde obscuros qui nisi ab eruditis non intelleguntur* (*De Vir. ill.*, 101). Le texte avait tout aussi bien besoin d'être revu, car les éditions étaient souvent mauvaises. C'est dire que nous nous trouvons ici devant un modèle d'érudition et de patience. En même temps, c'est une contribution importante à l'histoire de l'arianisme qui nous est apportée, tant au point de vue théologiqne que philologique, comme en font foi l'introduction de 100 pages et les 400 pages de notes. Cette édition rappelle les meilleurs travaux des Mauristes, avec, en plus, les ressources modernes de la paléographie, la connaissance exhaustive des fonds manuscrits et tous les répertoires désirables. Sont édités ici la lettre de Candidus à Victorinus *De la génération divine* ; la lettre de Victorinus à Candidus, l'autre lettre de Candidus, les quatre *Livres contre Arius*, l'opuscule *De homoousio accipiendo* et les trois hymnes : *Adesto lumen*, *Miserere Domine*, *O beata Trinitas*. On sait l'influence que ce rhéteur célèbre, converti tardif resté éperdument dialecticien, a pu avoir sur la notion de Dieu dans la théologie augustinienne, bien que le saint docteur ne se soit pas arrêté à sa conception assez plotinienne de la Trinité.

Quant à l'édition du *Pédagogue*, de Clément d'Alexandrie, elle est le fruit d'une collaboration diligente, non pas seulement des deux auteurs cités, mais des jeunes chercheurs du séminaire d'histoire ancienne du christianisme que dirige M. Marrou depuis longtemps à la Sorbonne.

Celui-ci nous avait donné il y a quelques années, une *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, dont ne pouvait que profiter le sujet proposé à ses disciples. Une longue introduction traite de la spiritualité et de la pensée chrétienne qui affleure dans l'œuvre du maître alexandrin, et surtout de l'intérêt historique du *Pédagogue*, notamment pour l'histoire de la culture, cet ouvrage étant, dans la pensée de son auteur, « une œuvre d'art susceptible de satisfaire les goûts raffinés de ce public d'aristocrates riches et élégants auquel il s'adressait » (p. 66-67). Clément ne dit-il pas que l'éducation et la culture sont « les biens les plus beaux et les plus parfaits que nous possédions dans cette vie » ? (cfr p. 139). La traductrice, Mme M. Harl, comme son maître, professeur à la Sorbonne, a exposé en quelques pages ses remarques sur « le plan, le contenu, la langue et le style du livre I ». Car ce n'est que celui-là que nous possédons jusqu'à présent dans cette traduction nouvelle. On nous annonce discrètement que les *Indices* seront publiés à la fin du livre III. Le travail est donc sur le métier, ce qui est encourageant. Les livres des *Stromates* de Clément, dont deux seulement sur huit ont paru dans la collection (1949 et 1951), nous font prévoir une échéance plus longue. Loin de nous d'en jeter la pierre aux éditeurs de *Sources chrétiennes*, dont le rythme et la qualité, à mesure où elle se produit, dépassent toute attente.

Les traductions des homélies scripturaires d'Origène continuent sans relâche. Dans l'introduction aux XXVI *Homélies sur Josué*, l'éditeur s'attache longuement, en plus de 50 pages, à rechercher les antécédents du thème majeur du livre, qui est celui de l'entrée dans la terre promise, et ses applications spirituelles jusqu'en ses incidences eschatologiques. On les trouve spécialement chez Justin, Irénée et l'Épître de Barnabé. Ces trois auteurs font du reste l'objet d'un appendice spécial (app. III). Un premier appendice traite de quelques aspects de l'angélologie d'Origène, le combat contre les anges des vices étant mis en relation, dans la pensée du grand docteur alexandrin, avec l'expulsion des populations indigènes de la terre promise. Un second appendice traite de la valeur de la traduction de Rufin, qui, faute du texte grec perdu, est reproduite en entier sur la page de gauche, en regard de la traduction française. C'est l'édition de Baehrens qui a servi ici. Puisqu'on insérait cette version, il fallait dire quelques mots de la valeur, souvent discutée, de Rufin comme traducteur. Grâce aux recoupements des chaînes de Procope et à celles de la Philocalie origénienne des deux Cappadociens, l'A. a pu donner ici un jugement satisfaisant sur l'œuvre présentée dans son ensemble. La traduction est coulante, les annotations pertinentes. Pour l'Homélie XX, dont une partie assez importante avait été comparée dans l'app. II avec le texte grec de la Philocalie, l'éditeur donne la traduction française de cette variante en note à la traduction du texte de Rufin. A la même homélie, à propos de l'efficacité de l'Écriture, il nous donne un passage fameux du *Récit du Pélerin russe*, étonnamment conforme à la pensée origénienne exprimée dans le texte. L'introduction se termine sur une allusion discrète, impressionnante, au retour d'Israël, qui s'opère d'une manière si ferme et si continue en ce moment, dans ce qui fut jadis la « terre promise ». L'ouvrage est bon, dans la ligne des recherches origéniennes de la patristique contemporaine.

Le t. IV de l'*Histoire ecclésiastique d'Eusèbe* dans la Coll. *Sources chré-*

tiennes était annoncé depuis longtemps (cfr *Irénikon*, 1959, p. 254). Il contient une introduction de plus de 120 pages du chanoine Bardy (†) qui était destinée à ne paraître qu'après la publication de l'œuvre. Elle reprend d'une manière claire, quoique sans grande nouveauté, les données classiques, et constitue une mise à jour de ce qu'on peut dire sur ce grand ouvrage, source de toute l'histoire de l'Église des premiers siècles. Un *index nominum* et un *index rerum* valent un lexique, et font penser aux détails méticuleux qu'on retrouve dans les Tables des anciens recueils, comme par exemple celui de dom Ceillier; ils rendront d'immenses services. Tout patrologue devrait les avoir à portée de main. Ce travail, ainsi que les autres index (scripturaire, auteurs anciens, titres d'ouvrages cités par Eusèbe, mots grecs, auteurs modernes) sont l'œuvre du P. Périchon, S. J., et comptent près de 200 pages. D. O. R.

Saint Dorothée. — *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Δωροθέου οἱ Κατανυκτικοὶ Λόγοι. Ἐκ τῆς ἐν Βενετίᾳ ἐκδόσεως τῷ ‚αψο´* (1770). (*Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη*). Volos, Schoinas, 1960 ; in-8, 130 p.

Dans la réimpression des œuvres ascétiques patristiques destinées surtout aux moines grecs, les instructions de saint Dorothée méritaient leur place. A cause de leur genre si familier et de leur style si concret et direct elles ont connu une diffusion énorme tant en Occident qu'en Orient. On s'attendrait peut-être moins à une réédition d'une traduction en néo-grec du XVII[e] siècle. L'édition de Venise de 1770 semble reproduire une autre parue dans la même ville en 1676 (cfr la notice la plus complète sur saint Dorothée dans le *Dict. de Spiritualité*, t. 3, col. 1651-1664, par J.-M. Szymusiak et Julien Leroy). L'ordre des pièces dans cette édition est : lettre, logoi 1-15, 19, 20, 16, 17 (numéros de *PG* 88). La lettre (*PG* 88, 1613B ss.) est entière et contient aussi la vie de saint Dorothée (*BHG* 2117) qui, dans les manuscrits slaves, est marquée ordinairement comme *Slovo 2*. Signalons le titre de la première didascalie : *Περὶ ὑποταγῆς*, ce qui semble mieux correspondre au contenu que le *Περὶ ἀποταγῆς* de la *PG*. Des manuscrits slaves ont ici : *Sur la charité*. D. I. D.

Archimandrite Philotheos Zervakos. — *Βίος, πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀρσενίου τοῦ Νέου, τοῦ ἐν τῇ νήσῳ Πάρῳ ἀσκήσαντος.* S. l., 1960 ; in-8, 102 p.

Arsenios Sergiadis (1800-1877), né à Ioannina, fréquenta l'école à Cydonics (Asie Mineure) et fut admis à l'Athos dans sa 15[e] année avec son maître spirituel Daniel. Après six ans il s'en éloigna lors des troubles au sujet de la communion fréquente et des collyves et se fixa, ayant fait de courts séjours aux monastères de Pendéli et de Longovarda et aux îles de Sikinos et de Folégandros, au monastère de Saint-Georges de Paros, comme père spirituel des monastères de l'île. L'A., higoumène du monastère de Longovarda et lui-même père spirituel très réputé en Grèce (cfr *Ir* 1959, p. 506 s.) se plaint de ce que les pères spirituels actuels (sauf des exceptions très rares) ne se confessent pas. « A plus forte raison les évêques et les prêtres devraient-ils se confesser ; car le fait qu'ils ne se confessent pas signifie de deux choses l'une : où ils s'imaginent qu'ils sont impeccables

alors qu'ils souffrent d'un orgueil de Lucifer, ou ils ne donnent aucune signification au sacrement très salutaire de la confession et de la pénitence... » (p. 33 s.). La vie est écrite dans un style très monastique et suivie d'une série de miracles accomplis par le saint moine avant et après sa mort. Le dernier miracle mentionné date du mois d'août 1958. Il s'agit de la réconciliation obtenue par son intercession de feu le métropolite Ambroise de Paronaxie († 25 janvier 1959) avec Longovarda et avec le culte rendu au tombeau d'Arsène. Jusque-là le métropolite avait été très hostile au monastère et avait même mis les scellés sur la porte de la chapelle qui renfermait le tombeau, au couvent féminin de la Métamorphosis. Les habitants de l'île s'étaient d'ailleurs empressés de les fracturer le jour de la fête du moine (18 août). A la fin se trouvent une acolouthie et un canon paraclitique composés par l'hymnographe athonite bien connu Gerasimos Mikrayiannanitis. Dans son épilogue, l'A. exprime le souhait qu'Arsène soit reconnu comme saint par le patriarcat œcuménique. D. I. D.

Aelred de Rievaulx. — Quand Jésus eut douze ans. Texte critique et introduction par dom A. Hoste ; traduction par J. Dubois. (Coll. Sources chrétiennes, 60). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 136 p., 6,60 NF.

Guillaume de Saint-Thierry. — La Contemplation de Dieu. L'Oraison de dom Guillaume. Introduction, texte latin et traduction de dom J. Hourlier, moine de Solesmes. (Même coll., 61). Ibid., 1959]; in-12, 160 p., 8,40 NF.

Richard de Saint-Victor. — La Trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes de G. Salet, S. J. (Même coll., 63). Ibid., 1959 ; in-12, 528 p., 24 NF.

Adam de Perseigne. — Lettres, I. Texte latin, introduction, traduction et notes de J. Bouvet. (Même coll., 66). Ibid., 1960 ; in-12, 252 p., 10,50 NF.

Amédée de Lausanne. — Huit Homélies mariales. Introduction et notes par le chan. G. Bavaud ; texte latin établi par D. J. Deshusses, et traduction par D. A. Dumas, moines d'Hautecombe. (Même coll., 72). Ibid., 1960 ; in-12, 240 p., 15 NF.

La série « Textes monastiques d'Occident », insérée depuis 1958 dans la collection *Sources chrétiennes* a pour but de faire revivre les écrits des auteurs du moyen âge antérieurs à la scolastique chez lesquels s'est exprimée une culture d'une très fine sensibilité, tout en continuant d'une certaine manière l'apport de la patristique. Cette série est entreprise sous la direction d'un moine cistercien de l'Abbaye de Bellefontaine. Le petit traité d'Aelred de Rievaulx, cistercien anglais du XII[e] siècle, *Quand Jésus eut douze ans* en forme le premier volume. La traduction en a été faite par J. Dubois, qui nous avait déjà donné une édition critique et une traduction française de l'*Amitié spirituelle* du même auteur (Bibliothèque de spiritualité médiévale) en 1948.

Le traité *De contemplando Deo*, jadis attribué à saint Bernard, nous révèle chez son auteur, et indirectement dans tout le courant spirituel qui se rattache à son milieu, un sens très développé de la vie contemplative, dans l'acception la plus authentique de ce terme. D. Déchanet, qui s'est

occupé jadis beaucoup de Guillaume, a montré qu'il avait été très attiré par les Pères grecs, et qu'il avait été pour beaucoup dans la propagation de la théologie de Grégoire de Nysse en Occident. Pour le traité présent, le traducteur-éditeur, qui nous a donné ici une œuvre très achevée, tant au point de vue de la critique que de la tenue littéraire et spirituelle, ne décèle que peu d'influence précise en dehors du pseudo-Denys, que Guillaume connaissait par les œuvres de Scot Érigène.

Quant à Richard de Saint-Victor, quoique plusieurs l'aient cru dépendant de la pensée grecque (de Régnon) ou même du néoplatonisme (Ribailler) dans la théorie des processions divines, d'autres le situent dans une ligne toute différente. C'est contre Abélard et son école que son traité de la Trinité est dirigé. « *Graeci non sumus*, dit-il un peu sèchement. Il ne cède donc pas à l'engouement de certains docteurs du XIIe siècle pour le vocabulaire théologique grec » (p. 486). Son long traité est bien résumé dans l'introduction. L'éditeur a fait suivre sa traduction de 19 notes copieuses sur des sujets particulièrement importants. Quant au texte original, on a reproduit ici celui de la *P. L.* à peu de chose près, le traducteur n'ayant pu utiliser le travail critique de P. Ribailler, paru presque en même temps que le sien.

On connaît 66 lettres du chanoine du XIIe siècle devenu Abbé cistercien, Adam de Perseigne. L'éditeur-traducteur nous en donne, en ce premier tome, les 15 premières, avec tout le soin qu'on a pu leur apporter, étant donné l'état des études concernant cet auteur. L'Abbé de Perseigne est un spirituel authentique, très représentatif de la tendance de son époque que les médiévistes d'ailleurs aiment à situer dans ce qu'ils ont appelé la « théologie monastique ». Il ne manque rien à cette édition pour être de grande classe. L'éditeur a donné sa préférence au ms *Douai 374* qui semble n'avoir été utilisé ni par Martène ni par Baluze, dont on retrouve les textes dans *P. L.* 211, 583-694. Une série dite « récente » (après 1209) des lettres d'Adam de Perseigne est du reste encore inédite, et ne pourra paraître qu'après les 32 lettres du premier lot.

Abbé cistercien d'Hautecombe au XIIe siècle, Amédée devint évêque de Lausanne en 1144. C'est ce qui explique le nom des collaborateurs de cette édition. La doctrine mariale de cet écrivain, semblable en beaucoup de points à celle de saint Bernard, n'est pas inconnue. Une traduction française en avait été donnée déjà au XVIIe siècle, et une autre au XIXe.

D. O. R.

Métropolite Dorotheos. — *'Η Συνάντησις.* Athènes, Typogr. Minas Myrtidis, 1960 ; in-8, ιϛ'-242 p.

Pensées, ou plutôt, série de méditations et de suggestions autour du thème et du mystère de « La Rencontre » entre les hommes et des hommes avec Dieu, le long de l'année liturgique, inspirées surtout par les évangiles des fêtes. Tout naturellement le dialogue œcuménique y trouve sa place. « Il ne faut pas que nous soyons égocentriques quand nous parlons, parce que de cette façon personne ne pourra parler à côté de l'autre. Nous devons être remplis de patience et d'espérance. Nous ne devons pas marcher vers le passé, mais vers l'avenir. Alors nous nous trouverons à la véritable rencontre. Il ne s'agit pas de nous révéler nous-mêmes,

mais le Seigneur, qui est notre unique espérance. Les Églises doivent trouver le chemin qui mène à leur unité. Nos traditions, notre sagesse et nos Liturgies, notre grand passé, ce sont nos trésors, notre richesse, ce n'est pas notre chemin. L'autre, qui que ce soit, est quelqu'un qui attend ; c'est un homme qui espère, qui a besoin, c'est un pauvre en esprit. Voilà la découverte que nous devons faire » (p. 7). D. I. D.

Anton Baumstark. — Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Édité par Dom O. Heiming. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 32). Munster, Aschendorff, 1957 ; in-4, VIII-240 p., broch. DM 19,50.

Après un silence de plus de 17 ans, les *LQF* apparurent de nouveau au début de 1957. Ce 32e cahier continue la série des grands travaux liturgiques. Seulement, l'éditeur, D. Odilon Heiming jugea bon d'apporter une petite modification au titre de la collection. Au lieu de « Liturgie-*geschichtliche* Quellen und Forschungen », comme l'avait baptisée son fondateur, D. Kunibert Mohlberg, nous lisons maintenant « Liturgie*wissenschaftliche* Q. u. F ». Ainsi la collection est-elle ouverte à tout le complexe des études liturgiques et non seulement à son côté historique. Dans ce 32e cahier dom O. Heiming édite le dernier grand ouvrage de son maître vénéré. A. Baumstark avait composé cette étude en 1938, dix ans avant sa mort. A cause des circonstances peu favorables de la guerre, le livre ne put pas être publié. Nous admirons la délicatesse de l'éditeur qui a laissé le texte original tel quel (à part quelques éclaircissements là où le style baumstarkien était un peu enchevêtré) en ajoutant pourtant quelquefois des notes pour dire son désaccord avec l'A. et en plaçant au début de l'étude une introduction de 13 pages où il expose son opinion personnelle et le résultat des recherches plus récentes autour de ce sujet si complexe. En effet, la première idée du présent ouvrage était une étude sur la structure de l'Office de nuit dans la Règle de saint Benoît, mais le maître de la « Liturgie comparée » replaça tout ce thème dans l'ambiance plus vaste des vigiles. L'A. étudie alors *a)* le problème du développement général des vigiles (leurs présuppositions et leurs débuts, leurs types divers : vigile communautaire primitive, vigile monastique pacômienne, vigile des moines d'Asie, vigiles plus récentes) ; *b)* plus spécialement, la relation entre le rite romain et le rite monastique. Quant au dernier problème, l'A. minimise certainement l'influence directe du rite basilical de la ville de Rome sur la formation de l'Office bénédictin. Néanmoins, ce livre représente — comment pourrait-il être autrement ? — une source extrêmement riche d'informations liturgiques. D. Bf. M.

Maurice de Fenoyl, S. J. — Le Sanctoral copte. (Institut de Lettres orientales de Beyrouth, Recherches, XV). Beyrouth, Imprimerie catholique, 1960 ; in-8, 200 p.

L'A. est déjà habitué aux questions coptes : il fait partie du groupe de jésuites qui assument au village Guaragous en Haute-Égypte la direction d'une paroisse copte catholique. C'est dans un but pastoral que le P. F. décrit le Sanctoral copte. Le livre qui lui sert de base est le ser-

monnaire *Kunūz al-ni'mah* (Le Trésor de la Joie) de Bānūb 'Abduh (Caire, 3 volumes, 1952-53-54). A chaque jour le saint fêté est nommé et les lectures indiquées évoquent quelques mots spirituels au sujet de la fête. Y figurent aussi de courtes notices sur la vie du saint, tantôt copiées des synaxaires (aussi la critique y trouverait-elle champs de bataille), tantôt puisées dans des auteurs plus modernes. Au nom du saint est ajoutée la forme arabe, laquelle forme est souvent assez arbitraire et varie selon le copiste. Et quelle tristesse que de voir des saints postérieurs au schisme du Ve siècle authentiquement coptes remplacés dans les livres édités à l'usage des coptes catholiques par des saints « catholiques » !

Konstantinos Doukakis. — *'O Μέγας Συναξαριστής.* T. V, Janvier ; T. VI, Février ; T. VII, Mars. Athènes, Orthod. Christianikai Henoseis, 1956, 1958, 1960 ; in-8, 590, 391 et 320 p.

Grâce à la ténacité du directeur des *Unions chrétiennes*, le R. P. Angelos Nisiotis, curé de la *Zoodochos Pighi* d'Athènes, la réédition du Synaxaire de Doukakis ne s'arrête pas (cfr *Irénikon*, 1953, p. 89). Espérons toutefois que les volumes qui manquent encore se suivront à un rythme plus accéléré. Ils visent avant tout à l'édification des fidèles par la lecture des vies et des exploits des héros de la foi orthodoxe, parmi lesquels les nombreux néomartyrs massacrés par les Turcs tiennent une place importante. Plusieurs parmi eux ont réparé un moment de faiblesse par une confession de foi très audacieuse sous un régime d'oppression. Comme appendice au t. V figure un discours attribué à saint Macaire l'Égyptien contenant une explication 1) des *telonia* ou *skalonia* des anges et des démons par lesquels l'âme doit passer lors de sa montée au ciel ; 2) de la célébration des mémoires pour les défunts le 3e, 9e et 40e jour après la mort ; au T. VI se trouvent (d'après l'édition de la *Philocalie*) le discours de Cassien sur les huit *logismoi*, adressé à l'évêque Castor, et celui sur la *diakrisis*, à l'abbé Léonce ; le t. VI donne en grec populaire les deux centuries de saint Marc l'Ascète sur la Loi spirituelle. D. I. D.

Louis Bouyer. — La Vie de la liturgie. (Coll. Lex Orandi, 20). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 332 p.

Dans une première partie, historique, l'A. donne, avec le mordant que nous lui connaissons, un tableau de l'évolution liturgique depuis la Renaissance. Les leçons qui se dégagent, entre autres, du XVIIe siècle français, sont des plus instructives. Reconnaissant la dette considérable du mouvement liturgique contemporain vis-à-vis de Solesmes, l'A. n'en est que plus libre pour en faire la critique. L'archéologisme étant le mal du XIXe, dom Guéranger ne put résister à la tentation de faire du « Néo-Cluny ». Dans la critique faite à la théorie de dom Casel sur la présence en mystère dans la liturgie, on trouvera très profitable la situation biblique du concept de mystère. On appréciera que l'A. mette en lumière la différence fondamentale, dont n'avait pas conscience D. Casel, entre mystère païen et mystère chrétien. Une meilleure connaissance de l'histoire des religions antiques permet maintenant de ne plus projeter sur les cultes païens des éléments qui sont proprement chrétiens. Mais, étant admis que l'objet

dernier du mystère est bien la Parole de Dieu dans le Christ Rédempteur, il reste la question exacte à laquelle dom Casel s'efforçait de répondre : quel est le rapport entre les actes sauveurs posés *dans le temps* par le Verbe incarné, et *la célébration liturgique* que nous en faisons actuellement ? On regrette que la question soit un peu estompée dans la perspective de l'actualité de la Parole de Dieu. (Une présentation plus précise se trouve p. 221, mais sans réponse sur le comment de ce contact à établir entre ce que le Christ a fait dans le temps, et ce que nous vivons maintenant). Une simple recension ne peut mentionner toutes les richesses de l'ouvrage. L'A. passe ensuite en revue les différents sacrements, montrant qu'ils s'enracinent dans l'Eucharistie. Une troisième partie prend pour objet la répartition des célébrations dans le cours de l'année liturgique. Relevons, pour terminer, une précieuse suggestion qui figure dans la finale du chapitre consacré à l'Office : que soit enfin réintroduite dans l'office choral cette moitié de lui-même qui en a disparu, les temps de prière silencieuse. Sans compter, évidemment, l'intérêt d'une refonte du cycle des lectures ou d'une diversification des formes de la psalmodie. Puisse le prochain concile, à la préparation duquel travaille l'A., apporter quelque progrès dans ce domaine. D. Pl. B.

Dom Claude Jean-Nesmy. — Spiritualité de Noël. (Coll. *Spiritualité* de l'année liturgique, III). Paris, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-12, 334 p.

Concluant par ce troisième volume une spiritualité de l'année liturgique, l'A. nous offre une étude qui semble n'ignorer aucune des contributions importantes sur cette question. On trouvera les résumés historiques sur les origines des fêtes de Noël et de l'Épiphanie. On trouvera, bien mis en lumière, les principaux thèmes développés par les textes liturgiques. On appréciera tout particulièrement le ton de l'ouvrage, qui se veut introduction à une piété fortement et intelligemment liturgique. On pourra regretter que l'A. ne développe pas plus longuement sa position sur la question de la présence en mystère, mais on notera qu'il indique nettement la voie dans laquelle il faut s'engager pour résoudre cette question, peut-être mal posée par telle école. Ce n'est qu'en recourant au Christ actuellement dans sa Gloire que nous parviendrons à une intelligence valable de la présence dans la liturgie des mystères sauveurs. On eût aimé également des développements plus amples et plus précis sur la question de notre intégration dans le Christ par l'Incarnation. — A la fin du volume, une table analytique couvrant les trois volumes.

D. Pl. B.

Åke Andrén. — Högmässa och Nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv. (En *suédois* avec *résumé en* allemand). (Samlingar och Studier till svenska kyrkans historia, 32). Stockholm, Sv. Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1954 ; in-8, XXXVI-516 p., kr. 30.

Carl Henrik Martling. — Nattvardskrisen i Karlstads Stift. (En suédois avec résumé en allemand). (Bibliotheca Theologiae Practicae, 9). Lund, Gleerup, 1958 ; in-8, 483 p., kr. 20.

En 1952 M. A. avait déjà publié une étude sur la préparation à la

communion pendant la Réforme suédoise. Le livre présent s'occupe du même ensemble de questions. L'A. y étudie la valeur du sacrement de l'autel et sa signification pour la grand-messe et la réception de la communion ; car, constate-t-il, les variations dans la conception de la consécration ont une influence sur la formation et la structure de la liturgie, ainsi que sur la pratique du sacrement. Dans une longue introduction, M. A. esquisse l'histoire de la pratique de la communion et de l'explication du sacrement depuis le début du christianisme jusqu'à la Réforme en Suède en s'arrêtant surtout à l'évolution de la conception luthérienne sur le continent. Disons en passant que nous ne comprenons pas ponrquoi l'A. dit que la localisation de la présence du Christ dans les éléments mêmes n'est pas évangélique (« oevangelisk » — p. 2). Cfr le réalisme johannique ! — Le Ier chapitre de l'étude va de l'époque d'Olavus Petri jusqu'à Jean III. Les frères Olavus et Laurentius Petri avaient la conception luthérienne de la communion : pas de changement de snbstance, la présence réelle perceptible par la foi se fait au moment où les Paroles d'institution (adressées à la communauté) sont prononcées. On retint, entre autres, l'élévation. Il y eut une grande réduction du nombre des fêtes. La messe n'était célébrée que lorsqu'il y avait des communiants. On constate que la fréquence de la réception du sacrement augmente lentement. — Le chapitre II comprend les années du début du règne de Jean III à la convocation d'Upsal en 1593. Cette période se caractérise par l'accentuation de la présence réelle et, par conséquent, de la notion : *manducatio oralis* et *manducatio indignorum*. Les Paroles d'institution sont considérées comme effectuant l'*unio sacramentalis* entre les éléments et le Corps et le Sang du Christ. Deux facteurs sont nécessaires pour la validité du sacrement : *verbum et usus*. La consécration dure aussi après la messe. On remarque une augmentation des fêtes avec messe (entre autres sont réinsérées dans le calendrier liturgique la Fête-Dieu et l'Assomption). La pratique de la communion est rare. Pendant tout ce temps, le diocèse de Strängnäs reste le bastion de la Réforme primitive hostile aux innovations des « liturgistes ». — Le chapitre III traite de l'époque entre la convocation d'Upsal et le début du XVIIe siècle. On demande le retour à la conception de la messe comme office de communion. Les messes sans communion des fidèles sont défendues, l'élévation est abolie et les fêtes subissent de nouveau une réduction. La pensée théologique évolue autour de la notion de consubstantiation. — Le chapitre IV parle du commencement du XVIIe siècle comme des prémices d'une nouvelle ère. On montre un nouvel intérêt pour l'idée d'un changement des éléments par les Paroles d'institution dans le sens d'une transformation. (Les théologiens parlent d'une « nouvelle incarnation du Christ »). Il y a des décrets sur l'emploi des éléments consacrés. La réception de la communion exige une préparation sérieuse (confession, jeûne eucharistique). En conséquence, on recommence à célébrer une messe de communion le dimanche matin avant la « grand-messe » (Högmässa) qui, elle, se développe dans le sens d'un office de sermon sans communion. — A la fin de son ouvrage, l'A. nous donne en 140 pp., des diagrammes et tables sur l'achat de vin et d'oblats dans les paroisses, sur le moment des achats et leur relation avec la quantité, ainsi que sur les prix, — résultat d'un travail minutieux.

M. M. étudie aussi la communion dans sa thèse doctorale. Il cherche à

trouver les raisons de la crise dans la célébration de la Sainte Cène partout en Suède pendant les dernières décades du XIXe siècle. L'A. choisit comme champ de ses recherches le diocèse de Karlstad, situé dans l'ouest de la Suède centrale et comprenant les provinces Värmland et Dalsland. Dans 57 des 137 paroisses, il consulte les archives pour établir des statistiques sur la fréquence de la réception de la communion. Le résultat de ses investigations lui suggère une division de l'étude en trois parties. Autour de l'année 1850 il y avait encore une participation d'environ 80 % à la Sainte Cène. Mais déjà existent des signes qui annoncent une rupture de l'unité entre la vie de l'Église et la société. Les différents « réveils » naissent. Les sectes et les Églises libres se forment. La crise s'accentue pendant les années 1860-80. C'est le temps du rationalisme et du libéralisme. Le plein éclat de la crise se manifeste dans les années 1880-1900 quand à la *Freikirchlichkeit* vint s'ajouter un radicalisme fortement anticlérical. Cet ouvrage aussi est parsemé de tables et de statistiques de toute espèce. Pour qui s'intéresse aux minuties de l'histoire de l'Église suédoise ces deux études constituent une source extrêmement riche de petits détails.

D. Bf. M.

Norman Laliberte and Edward N. West. — The History of the Cross. New-York, Macmillan, 1960 ; in-4, 72 p., 50 ill. coul., 15 dl.

Un liturgiste et un artiste de renom aux U. S. A. ont réalisé ce volume, qui plaira à bon nombre de nos contemporains. Il est riche en définitions, en diverses représentations de la Croix, en explications indispensables. Les AA. ne craignent pas de recourir aux cultes non chrétiens ; M. L. interprète dans ses dessins les divers types en un art fort moderne qui n'est pas déplaisant. Sans être tout à fait pour enfants, cet ouvrage pourra certainement ouvrir ceux-ci au mystère de la Croix et à sa signification pour le chrétien.

D. Th. Bt.

Rudolf Haubst. — Die Christologie des Nikolaus von Kues. Fribourg-en-Br., Herder, 1956 ; in-8, XXII-336 p., DM 20.

On s'était surtout attaché jusqu'ici à mettre en lumière les implications philosophiques de Nicolas de Cuse, particulièrement dans sa théologie trinitaire. Le beau travail de M. R. H. veut souligner la place centrale que tient la christologie chez l'auteur de la *docta ignorantia*. Il se fonde sur une connaissance approfondie tant des œuvres du grand cardinal, d'après des sources encore partiellement inédites, que de son milieu de pensée. La richesse qu'il nous y découvre est du plus vif intérêt. Profondément enracinée dans la théologie occidentale, et, disons-le, scolastique à laquelle elle appartient, l'œuvre de Nicolas de Cuse nous paraît toutefois d'une ouverture surprenante vis-à-vis de l'ensemble de la tradition. Les pages qu'a consacrées l'A. à l'universalité de la nature humaine du Christ et à la solidarité de cette même nature avec la race humaine, sont très significatives à cet égard. Avec un vocabulaire différent, il est vrai, on est pourtant bien près de la perspective théologique grecque de la théanthropie. La lecture de cet ouvrage stimule la pensée du théologien qui ne peut s'empêcher de faire fréquemment des rapprochements avec ce que

la christologie orientale a de meilleur et de plus original. Ces rapprochements sortaient du champ d'investigation de M. R. H. Il est d'autant plus intéressant de constater qu'ils s'imposent d'eux-mêmes et il y aurait là matière à des recherches ultérieures. D. E. L.

Martin Luther. — Œuvres, IV et VIII. Genève, Labor et Fides, 1959-60 ; in-8, 270 et 218 p.

Les tt. I et V de cette traduction française des œuvres les plus significatives de Martin Luther ont été présentés antérieurement (cfr *Irénikon*, 1959, p. 263). Le t. IV que voici contient les traités suivants, tous datés des années 1523 à 1526 : 1. *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit;* 2. *Que Jésus-Christ est né juif;* 3. *Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines ;* 4. *Aux magistrats de toutes les villes allemandes pour les inviter à ouvrir et à entretenir des écoles chrétiennes ;* 5. *Du commerce et de l'usure ;* 6. *Exhortation à la paix à propos des douze articles de la paysannerie souabe ;* 7. *Contre les hordes criminelles et pillardes de paysans ;* 8. *Une missive touchant le dur livret contre les paysans ;* 9. *La messe en langue allemande ;* 10. *Les soldats peuvent-ils être en état de grâce?* — Le t. VIII est consacré à la correspondance de Luther, allant de 1509 à 1546. D. T. S.

Emanuel Hirsch. — Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht. Berlin, Walter de Gruyter, 3e éd. 1958 ; in-12, XII-446 p.

La 1re édition de cet ouvrage a paru en 1937. Emanuel Hirsch y a rassemblé, sans qu'y apparaissent ses options personnelles assez marquées par ailleurs, des extraits caractéristiques tirés des œuvres de Luther, Mélanchton, Calvin et de la théologie protestante ultérieure (orthodoxie luthérienne et réformée), textes qui illustrent bien les points saillants de la doctrine des Réformateurs. Il est évident qu'un tel recueil judicieusement composé peut rendre d'utiles services, non seulement pour l'enseignement, auquel il est proprement destiné, mais aussi dans le dialogue œcuménique. D. T. S.

Kurt Aland. — Hilfsbuch zum Lutherstudium, en collaboration avec Ernst Otto Reichert et Gerhard Jordan. Gütersloh, Bertelsmann, 2e éd. 1957 ; in-8, 366 p., DM 38.

Cet ouvrage s'est, en peu de temps, imposé comme un instrument de travail indispensable pour s'orienter parmi les nombreux titres, parfois longs et compliqués, des écrits de Luther. Une première partie les énumère selon l'ordre alphabétique, de telle façon qu'à l'aide de la seconde partie on pourra facilement les trouver dans les différentes éditions (on se réfère ici à 15 éditions). La troisième partie donne une énumération chronologique des œuvres de Luther. L'ensemble est fort ingénieux ; sa réalisation doit avoir coûté un long et patient effort, mais les résultats sont certainement d'une grande utilité pour les chercheurs. D. T. S.

Gustaf Aulén. — Reformation och Katolicitet. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1959 ; in-8, 264 p., kr. 17,50.

Ce livre témoigne du renouveau des recherches luthériennes en Suède. Analysant quelques ouvrages récents des PP. Congar et Bouyer et un de D. Barsotti au sujet des divers ressourcements dans l'Église catholique, l'A. expose le contenu authentique de la doctrine de la Réforme relative à l'œuvre du salut par le Christ dans l'Église, à la présence active du Christ, à l'Église elle-même, aux moyens du salut et au ministère, pour en montrer la conformité avec la confession de foi christologique de la Bible *(Christus — Kyrios)* et de l'Église primitive (Incarnation). Il s'agit de bien comprendre dans leur contexte original les thèses fondamentales de la Réforme — qui voulait être précisément une « réformation » de l'Église et non une création nouvelle. Ainsi, commentant la notion centrale de la justification par la foi seule, l'A. nous dit que « c'est là un énoncé sur l'action salutaire continuelle que le Christ vivant, présent et agissant dans la Parole et les sacrements, accomplit dans et par l'Église » (p. 78). Justification par la foi seule signifie donc « par la grâce seule, par l'agapê de Dieu seule, par le Christ seul » (p. 79). Puisque le Christ est présent et agit dans la Parole (annoncée) *et* dans le sacrement, tous les deux sont des moyens de grâce de même valeur. Demander quel moyen l'emporte (comme le fit le protestantisme postérieur en exaltant la Parole aux dépens du sacrement) « était totalement étranger à Luther », car la grâce donnée par le « moyen » est toujours indivisible : c'est le Christ agissant. Au IVe chapitre de son livre l'A. traite de la relation entre tradition, doctrine, liturgie et ordre d'une part, et Écriture Sainte de l'autre. Le ministère, y lit-on, est quelque chose de constitutif pour l'Église. Cela ne signifie pourtant pas que le ministère devrait nécessairement avoir une structure épiscopale, car, écrit l'A., le N. T. ne donne pas de règle fixe pour une constitution ecclésiale qui aurait à durer toujours. Parole et sacrement ont leur validité en eux-mêmes, c'est-à-dire indépendamment d'un ministère avec succession apostolique. Le ministre doit seulement être « rite vocatus ». Le lecteur catholique aurait évidemment bien des remarques à faire au sujet de ce livre. Faisons ici une seule mise au point : l'absence de la communion ecclésiale avec le Pape de Rome ne rend pas les sacrements invalides, à condition que le ministre possède la succession apostolique. La raison pour la non-reconnaissance par l'Église catholique des ordinations anglicanes est précisément le défaut d'intention à un certain moment de l'histoire. — Le livre présent réjouit par son langage franc et loyal. Il aidera certainement dans l'entretien œcuménique à enlever les obstacles à une compréhension réciproque qui ont été entassés de part et d'autre par des « traditions » non apostoliques.

D. Bf. M.

Baptism and Confirmation. A Report submitted by the Church of England Liturgical Commission to the Archbishops of Canterbury and York in November 1958. Londres, S. P. C. K., 1959 ; in-4, 48 p.

Projet des nouveaux services de baptême et de confirmation, résultat des discussions qui se sont produites à ce sujet depuis la dernière guerre,

dans l'intention de constituer progressivement un nouveau *Prayer Book* anglais, plus en accord avec l'Église ancienne. Pour répondre aux exigences de l'évangélisation des adultes, on a rédigé une liturgie du baptême pour les adultes suivie immédiatement de la confirmation et de la première communion : unique cérémonie d'initiation. Pour le baptême des enfants, on a maintenu la séparation, traditionnelle en Occident, entre ce sacrement et la confirmation. Ces rites sont simples et impressionnants. On a mis en relief la bénédiction de l'eau et on s'est efforcé d'y faire passer l'essentiel de la doctrine biblique du baptême. Dans l'office de confirmation, la prière pour la venue du Saint-Esprit avant l'imposition individuelle de la main, est une traduction du texte romain, celle durant cette dernière s'en rapproche. Pour le baptême des enfants, on constate qu'on a tenu compte de toutes les critiques adressées par le professeur Ratcliff, lui-même membre de la commission, au projet d'York qui garde ses partisans. Le service de la Parole avec introït, trois leçons et psaumes intercalaires, servira sans doute de modèle pour la revision de la première partie de la liturgie eucharistique. D. H. M.

Jean-Daniel Benoît. — Initiation à la Liturgie de l'Église Réformée de France. Paris, Berger-Levrault, 1956 ; in-8, 190 p.

M. le pasteur J.-D. Benoît de Strasbourg commente ici, pas à pas, certains services de la nouvelle liturgie de l'Église Réformée de France, publiée en 1950, et sous une forme revisée en 1955. Lui-même était membre de la commission liturgique que présidait alors M. Bourguet. Depuis 1953 c'est lui qui la préside. L'on sait d'autre part l'intérêt qu'il porte à la pastorale et à ses problèmes. C'est dire qu'on a affaire à un guide autorisé et qui au surplus « cherche, comme le fait observer M. Bourguet dans la préface, à rallier les hésitants ». Ce qui explique peut-être, surtout à propos des offices spéciaux — devenus officiels maintenant — une chasse à toute superstition éventuelle. Il s'agit de la confirmation que la liturgie maintient dans la pure conception réformée, de la visite des malades, du mariage et des services funèbres. Toute la première partie explique le culte et les sacrements. Bien que la liturgie — fait très remarquable — intègre l'eucharistie au culte dominical, le commentateur tient compte avec réalisme dans son plan du fait que l'eucharistie ne se célèbre généralement que mensuellement. On appréciera beaucoup cette introduction au culte et à l'eucharistie, qui fait saisir de l'intérieur la piété liturgique actuelle des réformés français. M. B. entre dans tous les détails, même pratiques. L'on sait que cette liturgie a rétabli la prière eucharistique avec préface, récit, mémorial, épiclèse. Nous nous étonnons que le Saint-Esprit ne soit invoqué que sur les communiants et non sur les éléments, quelle que soit la notion de la présence qu'on entretienne : « Le pain et le vin n'ont rien à voir avec l'action divine. Le Saint-Esprit agit sur les âmes et non sur les choses » (p. 76), cfr également PAQUIER, *Traité de Liturgique*, p. 169, et contrairement à sa liturgie ! Est-ce vraiment biblique ? Cette remarque qui nous paraît très importante ne voudrait nullement voiler la grande valeur de cette « initiation ». L'on ne sait pourquoi M. B. passe sous silence le texte qui suit l'épiclèse : « C'est par lui que tu crées... que tu bénis et que tu nous donnes tous les biens » (apparemment le pain et la coupe). D. H. M.

J.-D. Benoît. — Liturgical Renewal. Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 112 p.

M. J.-D. B., après avoir montré que l'Eucharistie demeure sacrement d'unité entre les chrétiens puisque tous comptent recevoir le même Christ dans la communion, entreprend d'exposer le renouveau liturgiqne chez les Réformés, puis dans l'Église catholique. Ces deux parties sont sensiblement égales. Il fait d'abord brièvement l'histoire du renouveau liturgique réformé ; il rend particulièrement hommage à R. Paquier. Puis il passe à la nouvelle liturgie eucharistique, en reprenant pour une bonne part des textes empruntés à son *Initiation*. Il fait ensuite, très brièvement, l'histoire de la restauration de l'année ecclésiastique et des problèmes du décalogue dans le culte, enfin il analyse les facteurs du renouveau actuel. Pour la section traitant du renouveau chez les catholiques, M. B. parle de la pastorale de la messe, du nouvel *Ordo* de la Semaine Sainte, des messes du soir et des règles du jeûne, enfin de l'importance accordée au service de la Parole. Ces dernières remarques montrent une bonne information, beaucoup d'iréuisme, et généralement une bonne compréhension.

D. H. M.

The Chronicle of Convocation, being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, 1958, nº 1, 2 ; 1959, nº 1, 2. Londres, S. P. C. K., s. d. ; in-12, 3/- le vol.

Nous renonçons définitivement à détailler toutes les séries de paginations numérotées ou non de ces *Chroniques*. C'est toujours la révision du droit canonique qui occupe la Convocation. En 1958 les grandes questions était les vêtements que devait ou que pouvait porter le ministre aux différentes fonctions, le soin pastoral des malades, l'admission ou non à la sainte communion dans certains cas anormaux de chrétiens baptisés mais non membres de l'Église anglicane, la possibilité de l'emploi liturgique de la langue latine. La discussion sur plusieurs de ces canons fait clairement voir que la crainte du « papisme » est loin d'être morte dans l'Église d'Angleterre. En 1959 figurent, entre autres, les questions suivantes : le baptême, le mariage et beaucoup de matières d'ordre administratif : autorité et devoirs des archevêques, évêques, curés et même laïcs, mobilier d'église, etc. Un petit entremets est fourni par le *gravamen et reformandum* demandant à l'archevêque de Cantorbéry de trouver moyen d'empêcher la presse de donner à des prêtres de l'Église romaine le qualificatif de « curé — Parish Priest », car les paroisses légalement établies en Angleterre sont celles de l'Église établie elle-même. Très vrai, sans doute, mais... qu'il soit permis à notre ignorance de demander si les prêtres de l'Église romaine ou si l'Église romaine elle-même sont légalement établis en Angleterre ? Et encore, étant donné que l'expression « Parish Priest » est tout ce qu'il y a de plus caractéristiquement papiste, il s'entend qu'elle s'emploie pour désigner un homme qui n'est pas *priest* (de l'Église établie), qui n'a pas de *parish* (dans l'Église établie) mais qui appartient à ce qu'on appelle si élégamment la Mission romaine. Cela rappelle l'histoire de la France révolutionnaire selon laquelle un certain comte de Saint-Janvier devait

se faire connaître à un « patriote ». La chose était difficile, car il n'y avait plus de comtes, ni de saints, ni de particules de noblesse, ni de janvier !

D. G. B.

The Chronicle of Convocation. III.-1 : January, 1960 et III.-2 : February, 1960. Londres, S. P. C. K., 1960 ; in-12, 3/- le vol.

Compte rendu des séances des Convocations de Cantorbéry de janvier et février 1960. Il s'est agi de la poursuite de la révision du droit canon. On notera également les débats de janvier, sur le projet de la commission liturgique pour le baptême et la confirmation, en vue d'autoriser l'usage expérimental de cette liturgie dans certaines paroisses. Divers orateurs ont adressé un certain nombre de critiques au projet ; crainte de voir minimiser le baptême des enfants, d'imprécision sur le péché originel, choix des lectures, etc., mais l'ensemble est liturgiquement de belle venue. A noter également une nouvelle table des psaumes pour les dimanches ; 118 psaumes ont été retenus pour ce cycle dominical. D. H. M.

Stewart Mechie. — The Church and Scottish Social Development, 1780-1870. Londres, O. U. P., 1960 : in-8, XII-182, p., 25/-

Raymond G. Cowherd. — The Politics of English Dissent. The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815-1848. Londres, Epworth, 1959 ; in-8, 242 p., 21/-

Le livre de M. M. trace systématiquement étape par étape le développement d'une conscience sociale parmi les chrétiens écossais. Trois chapitres traitent d'abord des révolutions agraires et industrielles dans l'Écosse du XVIIIe siècle, du balancement progrès — pauvreté et de certains pionniers dans le travail social. Le corps du livre examine longuement les efforts multipliés en divers sens afin de combattre la pauvreté, les maladies épidémiques, l'alcoolisme (intéressante coopération en ce domaine entre catholiques et protestants en 1841) et continue en étudiant le rôle joué par différents hommes d'Église dans le mouvement « chartiste » des classes laborieuses et dans les questions de logement et d'éducation. Tout au long de ce livre c'est l'homme croyant qui a le pas, dans l'exposé, sur l'institution. D'ailleurs, ces « apôtres » n'étaient pas toujours membres de l'Église établie. On peut se demander si M. M. a dit tout ce qu'il fallait dire, mais il a bien dit ce qu'il a dit.

Dans sa brève étude — 160 pp. de texte — M. C., historien américain, dégage le rôle tenu par les protestants anglais non conformistes dans l'accession de tous les non-anglicans à la jouissance plénière de leurs droits civils. Car ces « dissenters » ne se sont pas seulement libérés eux-mêmes ; ils ont encore aidé très efficacement à libérer les catholiques, les esclaves et les Juifs. Les autres campagnes où ils ont été actifs sont : l'extension de l'éducation populaire, les mouvements « chartistes » de réforme des structures politiques, la réduction des heures du travail. Ces deux livres ont adopté la pratique agaçante de grouper les notes à la fin du volume. Les index des deux livres et la bibliographie du second seront utiles. D. G. B.

A. Victor Murray. — The State and the Church in a Free Society. The Hibbert Lectures, 1957. Cambridge, University Press, 1958 ; in-8, XIV-192 p., 22/6.

Dans ces conférences l'A. emploie une méthode critique et historique pour exposer ses thèses. Il définit à nouveau les termes : État n'égale plus aujourd'hui — ne devrait plus égaler aujourd'hui — tel Gouvernement, mais plutôt la société, la communauté, régie par le droit naturel. L'Église n'est plus telle confession — l'impossible *societas perfecta* —, mais la « chrétienté » appelée à se conformer à l'idéal abstrait de l'enseignement du Christ. Il faut à tout prix repenser le problème de leurs relations en fonction de la société libre. S'opposent à cette société libre toutes les formes de l'autoritarisme : le communisme, l'Irlande du Sud (où « les représentants élus du peuple doivent obéissance à une hiérarchie qui, elle, ne répond de ses actes à personne », p. 3), l'Afrique du Sud et, surtout, l'Église catholique. L'A., qui a tant de bonnes choses à dire, se laisse hypnotiser par sa détestation de tout autoritarisme au point de perdre tout son sens critique. On ne peut parler que de ce qu'on sait, et il faut conclure avec infiniment de tristesse que M. M. ne s'est pas donné beaucoup de peine pour apprendre à connaître l'Église catholique. Les points que nous allons relever ne forment sans doute pas des pièces maîtresses de son argumentation ; il s'agit néanmoins d'erreurs flagrantes et qui ne sont pas sans leur importance. Les papes ne font pas des déclarations *ex cathedra* sur des questions sociales et autres (p. 89). Le concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne (quoi que l'on pense de cette déplorable pièce de médiévisme en plein XXe siècle) ne donne pas au général Franco les titres de « Révérendissime » et « Excellentissime », faisant de lui un dignitaire ecclésiastique (p. 107). Voici le texte italien du préambule (le texte parallèle espagnol dit exactement la même chose) : « (...) Sua Santità il Papa Pio XII ha nominato Suo Plenipotenziario : Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Domenico Tardini, Pro-Segretario di Stato (...) e Sua Eccellenza il Capo dello Stato Spagnuolo, Don Francisco Franco Bahamonde, ha nominato (...) » (cfr *Acta Apostolicae Sedis*, XXXXV, n° 13, 27 octobre 1953, pp. 625-26). La source journalistique citée (ou M. M. lui-même) a, on le voit, attaché les titres de l'ecclésiastique Mgr Tardini au laïc Franco. C'était trop beau ! Parlant du mariage chrétien et de l'empêchement d'affinité, M. M. se permet la remarque suivante : « On a imaginé, par exemple, que le rite même du mariage effectue *ex opere operato* un changement magique dans les corps des époux » (p. 155). On aimerait savoir qui, avant M. M., a eu cette imagination, quand et où. Autre chose inadmissible : le passage sur l'expression « Mère de Dieu » (p. 23). A lire M. M. on ne se douterait jamais du contenu théologique du terme. Le mépris de l'A. pour le christianisme byzantin et l'Église orthodoxe est sans borne (pp. 10, 56). Ceci est au plus haut point regrettable, car cette sorte de passion, oh ! extrêmement bien élevée et courtoise, mais hautaine et condescendante, fait que l'A., qui, au début, a sévèrement critiqué les institutions qui « savent toutes les réponses », finit par nous les fournir toutes lui-même. En effet, il a énormément de choses excellentes à nous dire, par exemple : « Jamais une société libre ne saurait être édifiée sur une base de revendications » (p. 127), ou ceci : « Celui qui revendique

la liberté ne fait souvent rien d'autre que revendiquer le pouvoir » (p. 131). Dans les relations Église — État telles que les conçoit l'A., « il ne s'agit pas d'un gouvernement coercitif qui se dresserait face à une institution ecclésiastique ; la seule question qui les divise n'est non plus la détermination des limites de l'obéissance politique. Il s'agit plutôt de savoir comment nous allons tous vivre ensemble au sein d'une communauté autonome inspirée par le souci dn bien commun de tous ses membres » (p. 36). Les pages sur le « mythe de l'unité » méritent une profonde méditation mais pas nécessairement une totale adhésion (pp. 168 ss.). Si l'A. s'était rappelé la parole de l'Exode (23, 1) : « Tu ne colporteras pas de faux bruits », un livre stimulant serait peut-être devenu une œuvre de génie, car cette simple mise en garde l'aurait fait modifier bien de ses jugements.

D. G. B.

Angel Santos, S. J. — Iglesias de Oriente. Puntos especificos de su teología. Santander, Sal Terrae, 1959 ; in-8, 542 p., 85 pts.

En soi, la publication d'un tel ouvrage ne peut que nous réjouir. Son auteur, professeur de théologie orientale à l'Université Pontificale de Comillas (Espagne), met ainsi entre les mains de ses élèves et de tous ceux qui en Espagne étudient et s'intéressent à la théologie orientale, un livre en leur langue maternelle. Le livre ne veut pas être « un sec manuel de cours », mais surtout « un ouvrage de vaste culture orientaliste », « œuvre de la plus grande actualité devant le prochain Concile œcuménique ». Nous nous croyons cependant obligé de faire quelques remarques. Tout d'abord, la présentation de la matière est tout à fait celle d'un manuel classique. On peut voir tout de suite son étroite affinité par ex., avec le *Compendium* du P. Gordillo. Un examen un peu plus poussé nous montre à l'évidence que cet ouvrage lui a fourni de nombreux passages. Nous ne voyons non plus la signification exacte du sous-titre : « Points spécifiques de sa théologie ». L'A., en effet, examine la Primauté, le *Filioque,* quelques questions sacramentaires, surtout eucharistiques, l'Immaculée Conception, les *Novissima.* On le voit, c'est la classique exposition des points de divergence et de litige entre catholiques et orthodoxes. A notre avis, les « points spécifiques » de la théologie orientale seraient plutôt : sa manière apophatique de connaître Dieu, son explication de la Trinité, qui précède le *De Deo uno,* les énergies divines, la divinisation du chrétien, la théologie de l'icone, etc. Pour connaître la théologie orientale il faut l'étudier en sa totalité, objectivement, d'une façon positive (en recourant à ses sources patristico-liturgiques, à la tradition ininterrompue dans l'Orthodoxie). Sur les Églises mineures (syrienne, copte, etc.) il y aurait beaucoup à dire. Leur histoire n'est pas si simple (c'est peut-être la faute de quelque auteur auquel on recourt trop). Sur les langues liturgiques on aurait pu compléter d'après Raes, *Introductio in liturgiam orientalem,* et Schmidt, dans *Sacris Erudiri* (pourquoi dire *eslavón* p. 70-71, au lieu du correct *eslavo,* p. 72 ?). Regrettons les fautes dans les références en langue étrangère. La transcription des noms manque aussi très souvent d'exactitude. — A la fin du livre, des trois chapitres (18, 19, 20) sur : « Efforts d'Union », « Le mouvement œcuménique », « Notre tâche unioniste », le deuxième est le meilleur, et l'abrégé historique qu'on y trouve sera bien utile (mais ici

on parle surtout du protestantisme, ce qui nous éloigne du sujet de l'ouvrage). Tout à la fin, un appendice bibliographique sur l'œcuménisme, qu'il faut compléter par la bibliographie des derniers chapitres. D'ailleurs, tout le livre se présente très riche en renseignements bibliographiques. — Tout ce que nous avons dit n'est que l'expression d'un vœu : que l'on cherche la vraie connaissance mutuelle, le vrai amour, seuls moyens de parvenir à la vraie unité. D. V. J.

Robert S. Bilheimer. — The Quest for Christian Unity. (Haddam House Books). New-York, Association Press, 1952 ; in-12, 182 p., 2,50 dl.

Il n'est pas trop tard pour signaler ce petit volume à ceux qui cherchent un portrait, dans les grandes lignes, de neuf grandes communions chrétiennes. Ces descriptions sont l'œuvre de divers auteurs. On peut regretter l'absence de l'Église catholique. L'explication donnée pour cette exclusion (qu'elle se considère comme la seule vraie Église) devrait être appliquée aussi aux Églises orthodoxes. Si le volume est rempli de notations intéressantes, puisqu'il s'essaye à donner l'histoire œcuménique de ce demi-siècle, il lui manque ce complément. Il est vrai que depuis 1952 bien des choses ont changé. D. Th. Bt.

Jean Meyendorff. — L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui. (Coll. Les Univers). Paris, Éd. du Seuil, 1960 ; in-12, 200 p.

D'un bout à l'autre, ces pages d'un théologien orthodoxe sur l'Orthodoxie témoignent d'un grand souci œcuménique : « C'est dans le cadre du mouvement vers l'unité et dans l'esprit qui anime ses promoteurs que nous voudrions présenter dans ce livre l'Église orthodoxe » *(Avant-propos)*. Outre son but de faire connaître aux Occidentaux l'Orthodoxie orientale, cet opuscule vise aussi à « amorcer, à l'usage des orthodoxes eux-mêmes, l'examen de conscience dont ils ont besoin » (p. 12). Le schisme entre Byzance et Rome est considéré ici comme l'événement le plus tragique de l'histoire de l'Église (p. 41). Au XI[e] siècle, « à force de s'ignorer mutuellement, l'Orient et l'Occident avaient perdu le *critère ecclésiologique commun* qui leur permettait autrefois de s'entendre » (p. 51). « Leurs conceptions divergentes de l'Église les empêchèrent de trouver un langage commun : pour les uns, le siège de Rome était le critère unique de vérité, pour les autres, l'Esprit de Vérité reposait sur l'Église entière et s'exprimait normalement par voie conciliaire » (p. 52). Bien que les mobiles théologiques et non théologiques aient été inextricablement liés, l'A. souligne que les raisons proprement théologiques seront finalement déterminantes et que « le problème œcuménique se posera dans son contenu essentiel qui est un débat *sur la foi* » (p. 10). Florence a prouvé que ce débat n'est point aisé. « Le poids énorme de la scolastique, les décisions doctrinales qui l'ont exprimée et les réformes structurales que les grands papes du Moyen-Age ont introduites en Occident, rendaient le dialogue très difficile » (p. 56). L'A. met tout son espoir dans un retour aux sources de la Tradition, retour qui est une caractéristique de notre époque. Il estime que l'accord ne pourrait se faire que sur la base d'une tradition commune. — Dans la partie historique de son exposé (chap. I-VIII), de nombreuses pages sont consacrées à la situation actuelle de l'Église russe et des autres Églises

orthodoxes (pp. 93-162). Au chap. IX, *Doctrine et Spiritualité*, sont brièvement indiquées les divergences à propos du *Filioque* et de l'Immaculée Conception. Le chap. X traite des *Positions ecclésiologiques*. Qu'on nous permette d'en citer ce qui suit : « Entre Rome et l'Orthodoxie, tout dialogue futur devra donc nécessairement porter sur le rôle encore laissé dans l'ecclésiologie romaine à l'Église locale et à l'épiscopat : le pape étant le juge final en matière doctrinale et exerçant, d'autre part, sa juridiction « immédiate » sur tous les catholiques, les évêques sont-ils autre chose que ses délégués locaux ? Malgré l'énorme obstacle créé par le Concile du Vatican à toute compréhension mutuelle, un espoir apparaît aujourd'hui qu'un complément, sur ce point, sera apporté aux décisions de 1870. Les orthodoxes, de leur côté, devront se pencher plus sérieusement qu'ils l'ont fait jusqu'à présent, sur les formes que pourrait et devrait prendre le témoignage *commun* des Églises locales et, plus précisément, sur le rôle que joue dans ce témoignage, l'évêque *primus inter pares*. Une trop longue et commune tradition biblique et patristique unit toujours l'Orient et l'Occident pour qu'un dialogue ne soit pas possible sur ce point comme sur d'autres » (p. 184). Ce dernier chapitre se termine par quelques aperçus sur le rôle de l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique. — Ce petit volume nous semble excellent dans son genre. Sans entrer ici dans une discussion à laquelle certains passages du livre se prêtent tout naturellement, disons que cet exposé, écrit avec clarté, fermeté et charité, se range parmi les meilleurs que nous possédions sur le sujet, compte tenu de ses dimensions modestes. D. T. S.

Archim. Avgoustinos N. Kantiotis. — *'Ο ἅγιος Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός (1714-1779). Συναξάριον, Διδαχαί, Προφητεῖαι, 'Ακολουθία.* Athènes, Ho Hagios Ioannis ho Eleïmon, 1959 ; in-16, 368 p., 15 dr.

Le zèle étincelant et enflammé pour l'Orthodoxie du R. P. Kantiotis est connu de nos lecteurs (cfr *Irénikon*, 1958, pp. 198 et 201). Toutefois, ce n'est qu'en 1935 lors de son séjour à la métropole de Messolongion comme protosyncelle qu'il apprit à connaître ce fervent prédicateur que fut le néomartyr Cosmas l'Étolien. Il se décida ensuite à faire connaître la doctrine de Cosmas au peuple grec. La première édition de ce livre parut en 1950. Il contient, d'après des éditions antérieures, 7 instructions en langue simple, 12 lettres et 120 prophéties énoncées sous forme de sentences énigmatiques, le tout précédé d'une courte esquisse de biographie (cfr *Irénikon*, 1955, pp. 486 s.). Toute sa doctrine peut se ramener au thème triple et un : l'Orthodoxie, l'Hellade et l'Éternité. Un catholique pourrait être frappé par la prophétie : « Maudissez le Pape parce qu'il sera la cause » (p. 337). L'éditeur nous explique que pour Cosmas le Pape et le Turc (vis-à-vis duquel il s'est montré toujours très déférent) représentaient l'Antéchrist. Il met ses compatriotes en garde contre toute velléité de rapprochement : « Les philopapistes de notre époque mus par des motifs divers, doivent comprendre qu'à un Pape la Grèce orthodoxe ne rend pas d'hommage » (p. 287). A la fin suit une acolouthie pour la fête du néomartyr, le 24 août ; Mgr Petit, dans sa *Bibliographie des Acolouthies grecques*, en avait déjà signalé plusieurs. Les démarches pour obtenir une canonisation officielle par le patriarcat œcuménique se multiplient ces derniers temps. D. I. D.

Georg Günter Blum. — Begegnung mit der Kirche von England. Ein Bericht. Kassel, Stauda, 1959 ; in-12, 132 p.

Si ce ravissant petit livre est un échantillon typique des résultats obtenus par des échanges d'étudiants en théologie, il faut souhaiter une grande extension de cette pratique. Mais, soyons moins optimistes. Il nous semble que M. B. jouit d'un don extraordinaire d'ouverture, de compréhension et de sensibilité, ce qui lui a permis d'écrire une excellente introduction à l'anglicanisme pour des protestants allemands. Sans effort et sans insistance, l'atmosphère si particulière de la vie anglaise dans toutes ses manifestations est très fidèlement et très finement rendue, depuis l'importance capitale des tasses de thé jusqu'à celle non moins fortement marquée de la méfiance à l'égard des principes trop absolus et de la pensée trop systématique. Le lecteur catholique enregistre avec une certaine amertume la grande partie de vérité qu'il y a dans les constatations faites à l'occasion d'une visite de la cathédrale catholique de Westminster : « La cathédrale fait dans son milieu londonien environnant l'effet d'une mission italienne. (...) Il n'y a aucun motif qui pousserait à préférer à la forme autochtone et nationale du christianisme, le catholicisme romain et irlandais, produit d'importation « (p. 127). Si, il y a quand même le motif, nullement humain certes, de la foi. D. G. B.

They Became Anglicans. Personal Statements of Sixteen Converts and why they chose the Anglican Communion. Ed. by Dewi MORGAN. Londres, Mowbray, 1959 ; in-12, X-178 p., 11/6.

Sur les seize personnages qui témoignent ici de leur foi, un vient d'une famille rationaliste, « éthique » et antireligieuse, un d'un milieu bouddhiste, deux sont Juifs (un de famille non pratiquante), trois sont d'anciens catholiques (deux sont nés dans le catholicisme, un a passé par Rome, tous sont prêtres et deux sont en outre d'anciens bénédictins), un fut vaguement élevé dans l'anglicanisme, tous les autres s'attachent, le plus souvent d'assez près, à la « nonconformity » anglaise. Ces courts récits n'ont pas tous le même intérêt, mais il y en a deux ou trois qui, malgré leur brièveté, sont dignes de remarque et qui laissent entrevoir chez leurs auteurs une grande maturité spirituelle. On trouve un peu partout la même appréciation de la liberté et l'honnêteté intellectuelles dont jouirait l'anglican, du système sacramentel de l'anglicanisme (chez ceux qui viennent du protestantisme) et de son caractère résolument biblique, combinaison unique dans le monde religieux. Les anciens catholiques n'aiment pas le mot « apostasie ». C'est compréhensible, mais ils sont assez bons hellénistes pour savoir ce que signifie le mot, et assez bons logiciens pour distinguer entre une attitude subjective et un état de fait objectif. Une dernière question : comment peut-on être simultanément presbytre de l'Église de l'Inde du Sud (p. 134) et un anglican (p. 136) ? D. G. B.

J. W. C. Wand.* — *The Church Today. A brief description of the Christian Church in its external variety and its inner unity. (Coll. Pelican, A471). Londres, Penguin Books, 1960 ; in-12, 192 p. 3/6.

Dans ce petit volume populaire l'ancien évêque de Londres a réussi

l'impossible en écrivant en général sur l'Église (*simpliciter*) d'aujourd'hui. Son point de vue est évidemment celui d'un anglican de nuance « catholique », mais personne ne pourrait s'offusquer de cet exposé parfaitement objectif. Sa méthode est de partir de la périphérie pour s'approcher du centre, de l'Église dans la société humaine à l'âme de l'Église en passant par la constitution de l'Église. Une quatrième partie traite de certaines questions spéciales. L'A. croit fermement à la visibilité de l'Église avec tout ce que cela comporte, à la nécessité de l'union des chrétiens ; il reconnaît la valeur théologique de la tradition, mais aussi de la raison humaine. Le livre fera, je crois, beaucoup de bien. D. G. B.

A. E. J. Rawlinson. — The Anglican Communion in Christendom. Londres, S. P. C. K., 1960 ; in-12, X-134 p., 6/6.

L'évêque démissionnaire de Derby, très intimement identifié avec les aspirations vers l'unité qui ont caractérisé l'anglicanisme depuis deux générations, décrit dans ce petit livre le terrain parcouru, les espérances et déceptions expérimentées et la situation actuelle. Le livre est un modèle d'irénisme et d'objectivité. Il dit ce qu'est *Ecclesia Anglicana*, parle des Conférences de Lambeth, nous livre des considérations théologiques sur les notes de l'Église, la validité des ordinations, le sacerdoce, la confirmation (avec une regrettable erreur en décrivant le sacrement dans l'Église romaine, p. 68) et termine en présentant les différents projets de réunion anglicane actuellement en cours : Nigérie, Inde, Ceylan, presbytériens et méthodistes. Nous avons là une excellente « situation » de toute cette activité. Le Dr. R. est de ceux qui espèrent que l'Église romaine finira, malgré les difficultés, par apporter sa contribution efficace au travail unioniste. D. G. B.

George H. Tavard. — Protestantism. (Faith and Fact Books, 137). Londres, Burns and Oates, 1959 ; in-12, 140 p., 8/6.

Traduction anglaise par Rachel Attwater du *Protestantisme* paru en français dans la collection « Je sais, je crois ». L'A. y a cependant ajouté de sa plume un chapitre sur l'anglicanisme qui ne se trouvait pas dans l'original français. Il a le souci de ne froisser aucune susceptibilité anglicane et sonligne le fait qu'il ne considère pas les anglicans comme une simple secte protestante. Ce livre est de fait la description de la Réforme, des Églises qui en sont issues et de leur théologie des origines à nos jours. Le chapitre qui présentera le plus d'intérêt pour le lecteur anglais est celui des « Anglican Crossroads ». Écrit avec beaucoup de franchise, comme tout le livre d'ailleurs, il n'emportera cependant pas notre accord avec l'affirmation de l'A. disant que l'Église d'Angleterre est à présent contrôlée par les protestants, ce terme étant entendu dans le sens reçu généralement dans les cercles œcuméniques ; ni avec cette autre, qui fait prendre le défunt archevêque William Temple pour un « théologien protestant ». Il est bien certain que les dignitaires de l'Église anglicane sont, dans l'ensemble, du « centre » avec quelques anglo-catholiques à une aile, et quelques évangélicaux (protestants) à l'autre. Quoique l'A. ne fasse aucune compromission du point de vue catholique, il écrit de manière fort

aimable et ne manque jamais de reconnaître ce qu'il y a eu de bon dans les buts visés et les réalisations des réformateurs et de leurs successeurs. La traduction se lit facilement et agréablement.

D. C. McC.

Oscar Cullmann. — Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne. (Coll. L'Actualité protestante). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-12, 70 p.

Cette brochure contient l'émouvant appel que fit le professeur O. Cullmann en faveur d'actes de charité que catholiques et protestants devraient accomplir pour soulager les pauvres d'une autre confession. Ces collectes et dons se placeraient au cours de l'Octave de Prière du mois de janvier. Pareils gestes auraient une grande valeur œcuménique et provoqueraient un plus ample mouvement de charité ; la cause de l'Unité y gagnerait énormément. On sait qu'un accueil enthousiaste fut fait à cette proposition ; mais on peut se demander si la pratique s'en est répandue. Qu'il soit permis au recenseur de cette si charitable brochure d'exprimer son regret de la voir se conclure sur l'accusation des persécutions d'Espagne et de Colombie contre les protestants. Combien de protestants comme de catholiques, au courant de cette campagne, qui croient mieux faire, par souci de charité œcuménique de ne pas en parler ! Souhaitons à l'initiative du professeur Cullmann une réponse de plus en plus étendue et généreuse.

D. Th. Bt.

Ronald Walls. — The One True Kirk. Londres, Burns and Oates, 1960 ; in-8, 156 p., 15/-

Le but de l'œcuménisme n'est, certes, pas de provoquer des conversions individuelles, mais d'autre part, il faut reconnaître à chaque conscience son droit. Dans ce petit livre l'A., ex-pasteur de l'Église (presbytérienne) d'Écosse, décrit sommairement le chemin qu'il a parcouru, et qui l'a conduit avec sa femme et ses enfants dans l'Église catholique. L'histoire toute classique de la progression dans la connaissance et l'appréciation du catholicisme avec lequel on entre en contact comme par hasard est narrée avec délicatesse, et nous assistons finalement, non sans émotion, au déchirement général causé par le départ d'un pasteur aimé par son peuple et qui les aime. D'après le point de vue du lecteur, on dira : Comment se laisser impressionner par de si petites choses ? ou : Que l'action de la grâce divine est admirable dans sa discrétion même ! Notons avec douleur, encore une fois, la pratique apparemment indéracinable du rebaptême d'office de tout converti malgré les instructions précises et répétées du Saint-Office.

D. G. B.

Dietrich Bonhoeffer. — Gesammelte Schriften. Band I : Ökumene ; Band II : Kirchenkampf und Finkenwalde. Munich, Kaiser, 1958 ; in-8, 550 et 668 p., DM 19 et 23,40.

Chez nous Bonhoeffer appartient à la catégorie des oubliés sinon à celle des ignorés. Cependant c'était un homme qui avait quelque chose à dire,

et ceux qui ont lu ses œuvres avoueront que son message n'a rien perdu de sa valeur ni de son actualité. Les documents que l'on trouve dans les deux premiers volumes des *Gesammelte Schriften*, dont un troisième est en préparation, fournissent des renseignements précieux pour une meilleure compréhension de la doctrine du théologien œcuménique que fut Dietrich Bonhoeffer. Il s'agit surtout de ses lettres, de son journal intime et de plusieurs écrits inédits tel que *Protestantisme sans Réforme*. Mais signalons également les nombreux documents œcuméniques qui se rattachent à l'œuvre de notre auteur et qui sont tout à fait à leur place ici, par exemple les conférences de l'évêque Bell sur la situation en Allemagne sous le régime nazi. Ceux qui connaissent Bonhoeffer sauront gré à M. Bethge d'avoir publié toute cette documentation avec tant de soin et de discrétion. On y retrouve les idées de *Gemeinsames Leben* et le contexte de la lutte contre Hitler et son régime qui se trouve à la base de *Widerstand und Ergebung* et même de son *Ethik*. On lira avec intérêt sa correspondance avec l'évêque de Chichester, avec Barth et avec tant d'autres personnalités, de même que ses expériences des assemblées de Foi et Constitution. Ceux de nos lecteurs qui n'ont pas pris connaissance de l'œuvre de Bonhoeffer ne se contenteront pas des présents volumes. En effet, ils seront intrigués par le théologien qui a dit que Bultmann n'est pas allé suffisamment loin et par l'œcuméniste qui a fait de la lutte de l'Église allemande un problème œcuménique. Les *Gesammelte Schriften* fournissent en plus, comme tout ce que Bonhoeffer a écrit, une excellente lecture spirituelle. Car l'auteur de *Nachfolge* savait que « nos grands programmes ne nous conduisent que vers nous-mêmes, alors que nous devrions être là où est le Christ ». D. P. B.

Ragnar Holte. — Beatitudo och Sapientia. Augustinus und die Diskussion der antiken Philosophenschulen über das Lebensziel des Menschen. (En suédois avec un résumé en allemand). Uppsala 1958. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1959 ; in-4, 416 p., kr. 30.

M. H. se propose, dans sa thèse doctorale présentée à la Faculté théologique d'Upsal, d'étudier la synthèse augustinienne entre le christianisme et la philosophie antique. Pour saint Augustin, le christianisme est la réponse aux questions des philosophes sur le but (τέλος — *finis*) de l'homme, c'est-à-dire sur la béatitude et la sagesse. L'ouvrage est divisé en quatre parties. L'A. expose d'abord la pensée des divers systèmes philosophiques que saint Augustin aurait connus : Aristote, Cicéron, stoïcisme, épicurisme. Partout on conçoit le *finis hominis* comme immanent, comme étant une perfection de la nature. Le but de l'homme se trouve dans son εὐδαιμονία — *beatitudo*, — « sällhet », félicité, traduit l'A. Dans l'école platonicienne et chez Plotin, le *telos* est pourtant une réalité transcendante et immatérielle : l'assimilation à Dieu. Saint Augustin fera la synthèse entre la pensée philosophique et le christianisme en trouvant la solution des problèmes des philosophes païens dans la Bible. — Dans la deuxième partie de son ouvrage, M. H. nous expose, en partant du *Contra Academicos*, la méthode suivie par saint Augustin pour montrer que le christianisme est la vraie philosophie et la voie uni-

verselle vers le *telos* : les sceptiques avaient raison en affirmant que le *telos* de la philosophie (à savoir, félicité et sagesse dans la contemplation de la vérité) ne peut être atteint par les facultés naturelles de l'homme ; car cela, dit saint Augustin, n'est possible que par l'incarnation de la vérité en Jésus-Christ. L'A. nous montre bien que saint Augustin se trouve dans toute une tradition chrétienne caractérisée par le traditionalisme théologique et l'éclectisme philosophique. La spéculation des théologiens partait des données de la foi pour essayer de les expliquer ensuite par des notions trouvées dans différents systèmes philosophiques. Ces vérités rencontrées chez les philosophes sont expliquées comme étant des emprunts à la religion chrétienne, ou bien comme venant de la révélation naturelle. A la fin de cette deuxième partie se trouvent encore quelques chapitres intitulés : Sagesse de Dieu et sagesse du monde (12) ; Anthropologie et éthique chez saint Ambroise (14) ; La Gnose chez les Alexandrins (15). — *La troisième partie* de l'ouvrage porte en sous-titre : La spéculation au sujet du *telos* comme problème principal dans l'anthropologie et l'éthique augustiniennes. Au chapitre 16, M. H. nous présente d'une manière génétique les phases successives de cette spéculation. Le *telos* de l'homme est finalement la *fruitio Dei*. Le chapitre 20 parle de l'amour de Dieu. La réponse chrétienne à la question sur le *telos* de la vie humaine, saint Augustin la trouve dans la réunion de deux paroles du N.T. expliquées selon les catégories de la psychologie antique. La première parole (« Or voici la vie éternelle : qu'ils te connaissent... », *Jn*, 17, 3) exprime le *telos* dans la vie contemplative, tandis que la deuxième parole (« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit », *Mt*, 22, 37) désigne le don de toute la vie humaine. Les énoncés de ces deux paroles sont conciliés par l'harmonie des vertus cardinales. Au chapitre 21, l'A. traite de la distinction entre *frui* — *uti* et l'amour du prochain. Le chapitre suivant parle de la relation entre amour et volonté. — La quatrième partie de l'ouvrage porte en sous-titre : La spéculation sur le *telos* comme problème principal dans la philosophie et l'exégèse augustiniennes. L'A. s'y pose la question suivante : Quelle est, selon saint Augustin, la voie qui mène de la foi sur l'autorité à la vision intellectuelle de la vérité ? M. H. y expose, par exemple, l'opinion de saint Augustin sur le *fides quaerens intellectum*. Les citations abondantes des œuvres de saint Augustin au bas des pages et la riche bibliographie montrent que l'A. a bien pénétré la complexité de cette question à la fois philosophique et théologique. Nous sommes convaincu que l'ouvrage présent enrichit grandement les études patristiques en Scandinavie, et nous souhaitons que d'autres érudits entreprennent de pareilles recherches sur la théologie des autres Pères et Docteurs de l'Église.

D. Bf. M.

Alfonz Gspan — Josip Badalić. — Inkunabule v Sloveniji. (Academia Scient. et Artium Slovenica. Cl. II : Philologia et Litterae. Opera, 10. Instit. Litt., 3). Ljubljana, 1957 ; in-4, 496 p., XXXIV pl.

Ce beau volume est une précieuse contribution à l'étude des incunables. Les spécialistes seront reconnaissants envers les auteurs, dont l'art littéraire transforme l'histoire des premiers livres imprimés en un récit passion-

nant. Dans l'introduction et dans leur étude ils nous montrent comment ces livres — ou plutôt ce qui en reste —, imprimés en Allemagne, Italie, France, etc., sont arrivés en territoire slovène et quel a été le destin de ces ouvrages. Ce faisant, ils nous donnent aussi un aperçu général de la situation culturelle du territoire slovène aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. L'ouvrage contient un excellent catalogue latin avec quelques reproductions photographiques des textes, suivi d'une minutieuse description de ces incunables (en slovène) et de différentes listes des lieux de leur provenance et des typographes qui les ont édités. Nos félicitations aux auteurs. On peut regretter qu'il n'y ait aucune reproduction en couleurs des textes, et peut-être aussi que le livre, selon la belle tradition slovène, ne soit pas relié. A. I.

II. HISTOIRE

Carl Selmer. — Navigatio Sancti Brendani Abbatis, from Early Latin Manuscripts. (Publications in Mediaeval Studies, 16). Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1959 ; in-8, LII-132 p.

Beaucoup se réjouiront de l'édition critique de ce récit fameux. Il y a quatre-vingts ans qu'on n'en avait plus fait ; la difficulté, actuellement, provenait surtout de l'abondance des manuscrits (plus de 120) et, par conséquent, de leur classification. Les 18 manuscrits utilisés ici vont de la fin du Xe à la moitié du XIIe siècle. Saint Brendan le Navigateur, est né dans le dernier quart du Ve siècle. Il mourut vers 560 et fut enterré à Clonfer, Irlande (Cy Galway). Il appartient au Second Ordre des saints irlandais. Il fut un grand voyageur, visita l'Écosse, la Grande-Bretagne, peut-être la Bretagne, les Orcades, les Shetlands, même les Iles Féroé. Ces voyages sur mer étaient fréquents pour les moines irlandais ; certains fuyaient le monde et cherchaient Dieu dans le désert des océans. Ce que nous soulignerons ici c'est l'intérêt que présente ce récit du point de vue monastique, liturgique et même scripturaire ainsi qu'une parenté avec l'Histoire Lausiaque et les mœurs des moines du désert de sable. On ne peut se défaire, à cette lecture, du sentiment d'extraordinaire similitude entre des monachismes si distants dans l'espace et dans le genre de vie, mais non dans l'esprit. D. Th. Bt.

Hans Volz. — Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574). (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 179). Berlin, Walter de Gruyter, 1957 ; in-12, 234 p.

Avant de prendre rang parmi les livres symboliques de l'Église luthérienne (1580), les Articles de Smalkalde, que Luther commença à écrire en 1536 en vue du concile convoqué par le pape Paul III pour mai 1537, à

Mantoue, ont eu une histoire variée et assez mouvementée. Le Dr. Volz a rassemblé ici des documents de différents genres, officiels et privés, dans lesquels se réflète cette histoire. On peut y constater que Luther, à l'époque de la composition des Articles, avait des idées bien arrêtées qui le rendaient plus que sceptique quant à l'efficacité d'un concile. Il lui manquait certainement ce qu'on appellerait aujourd'hui « l'ouverture œcuménique ». Un concile ? Je veux bien, mais « non que nous en ayons nous-mêmes besoin, car, grâces en soient à Dieu, nos Églises sont à présent éclairées par la pure Parole de Dieu, elles connaissent le véritable usage des sacrements, comprennent la raison d'être des différentes vocations et savent quelles sont les œuvres réellement bonnes, si bien que le besoin d'un concile ne se fait plus sentir chez nous et que nous n'avons rien à en attendre » (Préface aux Articles). Cependant, si de nos jours nous rencontrons un peu partout d'autres dispositions plus accueillantes, il ne faudra pas oublier que, de part et d'autre, bien des choses ont changé depuis lors. A la base de la réticence de Luther est la crainte de voir le concile ne discuter que sur « la longueur des vêtements liturgiques, sur le diamètre des tonsures et la largeur des ceintures, sur les mitres et crosses des évêques et cardinaux et autres bagatelles de ce genre ». Il explique tout de suite ce qu'il entend dire par cela : « Si l'on continue d'avaler des chameaux et de retenir au filtre des moucherons, de laisser en place la poutre et de s'occuper de la paille, on ferait aussi bien d'ajourner le concile » (Ibid.). Plusieurs des textes ici publiés prouvent qu'au XVIe siècle les esprits étaient loin d'être mûrs pour un dialogue fructueux. Tout permet d'espérer qu'au moins sur ce point les futurs historiens pourront émettre un jugement plus favorable sur le XXe siècle.

D. T. S.

Walter Gumbley. — Obituary Notices of the English Dominicans, 1555-1952. Londres, Blackfriars Publications, 1955 ; in-8, XII-216 p.

L'année 1555 vit le rétablissement par la reine Marie Tudor à Smithfield, Londres, des dominicains anglais après leur suppression en 1538 sous Henri VIII. Le couvent restauré ne dura pas longtemps, et, bien qu'il y eût de-ci de-là des dominicains d'origine anglaise et peut-être même une organisation squelettique de province ou « congrégation » anglaise des Frères Prêcheurs, ce n'est qu'en 1622 que cette dernière reprit de façon vérifiable l'existence qu'elle a continuée sans rupture jusqu'à nous. Voici donc les nécrologies succinctes de 328 Pères et Frères, fils de saint Dominique. Dans les 400 ans couverts par cette liste, 149 morts ont été enregistrées au cours des cent dernières années contre 179 pour les 300 ans précédents. C'est dire les progrès qu'a connus l'Ordre.

D. G. B.

Charles Simeon (1759-1836). Essays Written in Commemoration of his Bi-Centenary, Edited by Michael HENNELL and Arthur POLLARD. Londres, S. P. C. K., 1959 ; in-8, 190 p., 21 /-

Simeon était un des grands anglicans *evangelical* du siècle passé qui, par long ministère à Cambridge et par sa formation de génération sur

génération de futurs ministres pour l'Église établie, a marqué la vie ecclésiastique de son pays pour un temps considérable. Les sept études du présent volume, consacrées aux divers aspects de son activité, sont d'une homogénéité rare dans un ouvrage de collaboration, ce dont il faut féliciter non pas seulement les coordinateurs mais aussi, sans aucun doute, les écrivains eux-mêmes. Ceux-ci insistent à l'envi sur l'éminent mérite de Siméon qui consiste en ceci qu'il a acclimaté le mouvement *evangelical* à l'intérieur de l'Église d'Angleterre, alors qu'il semblait montrer une tendance native à en briser les cadres (les Wesley, par exemple). Siméon refusait de suivre un système quelconque plutôt que la Bible dans son sens obvie et ses contradictions apparentes. Il rejetait les extrêmes de la systématisation soit calviniste soit arminienne. Beaucoup de choses dans sa doctrine sont excellentes, mais il y a aussi de terribles lacunes, par exemple dans son ecclésiologie et son enseignement sur les sacrements. Il était, évidemment, farouchement opposé à l'émancipation des catholiques (accomplie en 1829) et disait à ce propos : « Toute tentative de réformer l'Église catholique romaine est vouée à l'échec ; il faut l'exterminer comme Église, et il ne peut y avoir de conversions qu'individuelles » et dans le même souffle il ajoute : « Je ne crois pas que le papisme ait changé. Si les papistes viennent au pouvoir, ils nous brûleront partout. Ils ne manqueront pas de mettre tout en œuvre pour convertir ou détruire les protestants » (p. 165). L'incroyant qui lirait ces phrases devrait se demander pourquoi l'extermination des papistes par les protestants serait une action qui plairait à Dieu, tandis que le réciproque serait un désastre à éviter au prix des plus criantes injustices sociales. Nous trouvons cependant que la caractérisation de la contribution positive faite à la vie anglaise par les grands *evangelicals* du XIXe siècle (pp. 181 ss.) est pleinement justifiée, et il est bon d'avoir insisté sur cette grandeur incontestable.

D. G. B.

Gordon Donaldson. — The Scottish Reformation, 1560. Londres, Cambridge University Press, 1960 ; in-8, 242 p., 30/-

Ce volume ainsi que les suivants ont été tous publiés à l'occasion du quatrième centenaire de la Réforme en Écosse (1560). L'A., auquel on doit une étude sur le *Prayer Book* écossais de 1637 dont il souligne le côté presbytérien (cfr *Irénikon*, 1955, p. 479), examine dans ces *Birkbeck Lectures* d'histoire ecclésiastique pour 1957-58 les régimes ecclésiastiques en vigueur dans l'Église réformée d'Écosse, au XVIe siècle. Il veut surtout montrer combien le système adopté en 1560 — système qui serait selon lui commun à tous les Réformateurs du XVIe siècle — diffère du presbytérianisme ultérieur. Comme il l'affirme avec une pointe d'humour, « rien n'appuie la notion si chère aux Écossais selon laquelle leur pays aurait alors reçu une révélation spéciale ». En effet, dans cette première période la *polity* écossaise est de type « épiscopalien ». Elle comporte des superintendants qui, sans avoir d'ailleurs reçu d'ordination, exercent les fonctions administratives, disciplinaires et juridiques. Les ministres et *readers* (et *exhorters*) constituent par contre l'équivalent des deux autres degrés du ministère, alors que les *elders* et diacres n'étaient que des officiers laïques à charge annuelle. L'Assemblée générale, elle, représentait un expédient temporaire sous un souverain hostile. En 1573 quand la succes-

sion aux évêchés devint possible aux Réformés, on eut des évêques consacrés avec imposition des mains, qui supervisaient les anciens diocèses. La convention de Leith qui les introduisit tendit ainsi à la conformité avec l'Angleterre. Ces fameux « *tulchan* » *bishops* se maintinrent, avec des fortunes diverses jusque vers 1590. La suite de l'étude montre que le presbytérianisme, avec la parité des ministres et les cours ecclésiastiques, est une importation étrangère, provenant de la Genève de Théodore de Bèze, *via* l'Angleterre de Cartwright et Travers. Ce fut Andrew Melville qui en assura le triomphe en Écosse. Bieu plus, l'A. pense que le *jus divinum* de l'épiscopat fut défendu en Écosse avant de l'être en Angleterre. Cfr Erskine de Dun : « Supprimer l'office d'évêque serait supprimer l'ordre que Dieu a voulu pour son Église » (1572). L'A. s'efforce d'aligner l'Église écossaise première manière sur l'Église d'Angleterre de la même époque, non parfois sans une pointe d'exagération. Il a voulu fournir une contribution historique au débat anglican — presbytérien, dans la ligne de Norman Sykes, l'auteur de *Old Priest and New Presbyter*. Espérons que ce travail ne manquera pas de susciter des discussions. Certains presbytériens donneront sans doute une autre interprétation de la succession des régimes ecclésiastiques en Écosse et certains anglicans estomperont les analogies de l'Église d'Angleterre avec la *Kirk*. Mais l'ouvrage est important.

D. H. M.

J. H. S. Burleigh. — A Church History of Scotland. Londres, O. U. P., 1960 ; in-8, X-456 p., 42/-

Toujours à l'occasion du IVe centenaire, le professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Édimbourg et Modérateur de l'Assemblée de l'Église d'Écosse en 1960, offre à un large cercle de lecteurs une histoire religieuse de l'Écosse. Il s'abstient de multiplier les notes, mais il parle en connaissance de cause. Le titre a été choisi en vue d'éviter une présentation unilatérale ; cependant c'est essentiellement de l'Église (réformée) d'Écosse et de ses antécédents depuis les origines chrétiennes qu'il est question dans ces pages. M. B. tient à souligner, dans une certaine mesure, la continuité de son Église avec l'Église d'avant la Réforme, à laquelle il consacre plus du tiers du volume. Comme bien l'on pense, son enthousiasme fraîchit au fur et à mesure que l'exposé se rapproche du XVIe siècle. D'autre part, l'A. est conscient du long processus qui a donné seulement en 1689 sa forme définitive à l'Église en question. Aussi la troisième partie englobe-t-elle à juste titre sous le titre *Reformation* les cent trente années où se succèdent, au prix de luttes parfois âpres, les régimes ecclésiastiques épiscopaliens et presbytériens sur lesquels plusieurs études récentes ont jeté une nouvelle lumière. A la chute des Stuarts triompha définitivement le presbytérianisme. La quatrième partie traite ainsi de l'Église établie, et cela jusqu'en 1929. Cette dernière date inaugurait la phase contemporaine, lors de la réunion de l'*United Free Church*. La majorité des adhérents à cette Église avaient quitté l'Église officielle en 1843, sous l'impulsion de Thomas Chalmers. L'Église d'Écosse avait ainsi perdu le tiers de ses effectifs : mouvement *evangelical*, issu du Revival, et qui s'opposait à la manière dont fonctionnait l'Établissement, en particulier lors de la nomination du clergé. Il s'agissait surtout du patronage que l'Église officielle fera abroger par la suite. La question des schismes et

des réunions de l'Église d'Écosse est très complexe et l'on remerciera M. B. de son dépliant qui donne de toute la question un graphique très clair. On ajoutera toutefois au tableau le ralliement de la majorité de l'*Original Secession* en 1956. A noter que l'A. marque la différence des régimes ecclésiastiques au XVI[e] siècle mais ne voit dans les régimes épiscopaliens des débuts qu'expédients provisoires durant la période missionnaire. Il ne paraît pas non plus influencé par la thèse de Donaldson sur le caractère du Prayer Book de 1637, qui lui apparaît selon la thèse traditionnelle *laudian* et « anglo-catholique ». D. H. M.

J. M. Ried. — Kirk and Nation. The Story of the Reformed Church of Scotland. Londres, Skeffington, 1960 ; in-8, 208 p., 25 /-

L'A., qui fut deux ans professeur à Oxford avant de se spécialiser dans le journalisme écossais, donne un récit très vivant de l'histoire de l'Église Réformée d'Écosse d'un point de vue strictement presbytérien et au niveau d'une intelligente vulgarisation : son ouvrage ne comporte ni notes ni bibliographie. Son but est non seulement d'informer un large public trop ignorant de l'histoire de cette Église, mais aussi de maintenir ou ranimer l'affection du troupeau à l'égard de la *Kirk*. Tout en dispensant l'éloge, il sait être critique. Le portrait qu'il trace de Knox, par exemple, est assez mélangé. Il s'attache non seulement aux principaux faits et aux grandes questions, souvent les mêmes, qui se sont posées, mais également à la vie religieuse, et donne sur ce point des précisions qn'on trouverait difficilement ailleurs. Il ne parle pas avec beaucoup d'enthousiasme des relations avec l'Église d'Angleterre. On trouvera en appendice la Confession de Foi de 1560 et l'essentiel du second *Book of Discipline* (les deux en orthographe originale), enfin les Articles sur la Constitution de l'Église d'Écosse en matière spirituelle (1926).

D. H. M.

John Highet. — The Scottish Churches. A Review of their state 400 years after the Reformation. Londres, Skeffington, 1960 ; in-8, 224 p., 30 /-

M. H., un sociologue écossais, docteur en philosophie d'Oxford, expose ici, sur la base de réponses à un questionnaire et de ses expériences personnelles, la situation concrète des diverses dénominations écossaises. On appréciera d'abord la description brève mais substantielle de ces Églises sur lesquelles on n'a généralement pas des idées très claires. M. H. commente ensuite les statistiques concernant les membres de ces Églises et la pratique religieuse. Il traite de plus des efforts et campagnes missionnaires récentes et de leurs répercussions au sein de certaines Églises. Il en vient aux problèmes des divisions ecclésiastiques et de l'état de l'opinion publique à ce sujet (*Bishops' Report*, etc.). Il termine enfin par certains problèmes moraux, sociaux ou politiques actuels. En appendices des précisions sur la méthode, et certaines statistiques : 59 % des Écossais appartiennent officiellement à une Église, mais dans un conflit idéologique le reste serait probablement, selon l'A., « du côté des anges ».

D. H. M.

Fathers of the Kirk. Edited by Ronald Selby Wright. Londres, O. U. P., 1960 ; in-8, XIV-288 p., 21/-

M. R. S. W. a réuni ici vingt-trois contributions assez courtes, donnant l'essentiel sur la vie et les activités des principaux leaders de l'Église d'Écosse, depuis 1560 jusqu'à la Réunion de 1929. Citons entre autres, Knox par W. Croft Dickinson (l'éditeur de l'*History of the Reformation* de Knox) ; J. Erskine of Dun, par J. S. McEwen ; David Lindsay, par Gordon Donaldson (auteur de l'ouvrage recensé ci-dessus) ; Andrew Melville, par Stewart Mechie ; John Spottiswoode, par A. Ian Dunlop ; Alexander Henderson, par George Henderson (l'auteur de *The Claims of the Church of Scotland*) ; Alexander Carlyle, par William Neil ; Thomas Chalmers, par Ian Henderson ; Edward Irving, John Cairns, etc. Les AA. écrivent parfois d'un point de vue différent. On remerciera l'« éditeur » R. S. W. de nous avoir rendu plus familiers les grands hommes de la *Kirk* ou de ses filiales. D. H. M.

H. J. Wotherspoon et J. M. Kirkpatrick. — A Manual of Church Doctrine according to the Church of Scotland, revised and enlarged by T. F. Torrance and Ronald Selby Wright. Londres, O. U. P., 2e éd. 1960 ; in-8, X-132 p., 15/-

La révision de ce manuel publié en 1920 et depuis longtemps épuisé est dû principalement au professeur Torrance. Les AA. le présente comme l'enseignement de l'Église d'Écosse, basé sur les textes officiels de cette confession. En fait il s'agit plutôt d'une interprétation, aussi autorisée soit-elle, puisque y figure le nom du professeur Torrance. On ne pourrait parler d'une tendance formellement *High Church*, mais ce serait plutôt le *high Calvinism* qui s'affirme au long de ces pages. Il est douteux que tous les théologiens écossais y souscriraient. L'exposé débute de façon caractéristique par la doctrine sur l'Église. La dichotomie classique Église visible-Église invisible est rejetée, les relations entre les deux aspects de l'Église sont conformes aux vues « catholiques ». Le reste des affirmations sur l'Église est trop général pour autoriser des conclusions analogues. Suit l'exposé sur les sacrements. La doctrine « des sacrements en général » se rapproche en plusieurs points des notions « catholiques ». Le lien avec l'incarnation est nettement marqué, mais l'on n'admet que deux sacrements. Le baptême des enfants est considéré comme la pratique normale et on en établit les titres. On se montre réticent envers la confirmation et l'on cherche à justifier le succédané réformé. P. 35, il n'est pas sûr que la réponse des Archevêques anglicans à Léon XIII (de 1897 et non 1877) soit utilisée à bon escient. L'eucharistie est mise dans un haut relief, mais la présence eucharistique relève du réceptionnisme. La « partie spirituelle » du sacrement comporte ici, outre la communion, la commémoraison de la Croix, l'oblation de toutes louanges possibles, l'union à l'intercession céleste du Christ, mais rien qui aille au-delà d'une bonne doctrine réformée. Dans la troisième partie, « Doctrine ou Parole », on relèvera le rôle important accordé aux deux symboles, des Apôtres et de Nicée, ainsi qu'aux quatre premiers Conciles. Enfin, le ministère, essentiel à l'Église, émane directement de Dieu et non de la communauté et dérive de la fonction apostolique par une succession d'impositions des mains — en

droit par la médiation des collèges de presbytres. L'épiscopat sanctionné par saint Jean n'est pas un ordre différent du seul ordre essentiel, le presbytérat. La valeur sacramentelle du ministère n'est évidemment pas explicitée, mais le troupeau ne peut assumer les charges du ministère. Les AA. reconnaissent la rupture de la succession au XVIe siècle, mais affirment le maintien du « principe » de la succession dans l'Église presbytérale d'Écosse. La prédestination et les questions de la grâce sont passées sous silence. Cet exposé est d'un grand intérêt œcuménique et formerait la base d'utiles dialogues. D. H. M.

Thomas S. Bokenkotter. — Cardinal Newman as an Historian. (Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 4e série, fasc. 19). Louvain, Publ. universitaires, 1959 ; in-8, X-156 p., 150 F.

Cette étude est divisée en deux parties ; la première s'occupe des études préalables de Newman, surtout dans le domaine de la patristique ; la seconde, qui le montre après sa conversion, soucieux de remonter aux sources et appliqué à faire la critique des textes qu'il lisait, fait ressortir comment il synthétisait les résultats de ses recherches. En pratiquant cette méthode il était en avance sur son temps et sur l'enseignement postérieur de la théologie historique. Dans sa vieillesse Newman lisait les anciens Pères, les étudiait avec délices pour entrer dans l'intimité de leur pensée. D. T. B.

Joseph Hajjar. — Un lutteur infatigable : le Patriarche Maximos III Mazloum. Harissa, Imprimerie Saint-Paul, 1957 ; in-8, IV-304 p.

L'A. du présent ouvrage avait publié en 1956 une plaquette extrêmement riche de renseignements et d'érudition, *L'Apostolat des Missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines* (Jérusalem, Séminaire Ste-Anne, in-8, 50 p.), où était fait l'historique et retracée l'évolution d'un problème que dans nos pays on croit quelquefois liquidé, mais que ceux qui vivent sur place ont maintes raisons de considérer comme en perpétuelle reviviscence, à savoir la latinisation plus ou moins larvée de l'Orient catholique, et derrière lui, un jour, de tout l'Orient chrétien. Ce n'est pas seulement de latinisation rituelle qu'il s'agit en l'occurrence, mais d'une absorption juridique progressive des Églises orientales par la discipline latine pure et simple, c'est-à-dire par celle du code de Droit canonique, dont le 1er canon dit expressément qu'il ne lie pas l'Église d'Orient. Beaucoup ont même cru devoir protester contre plusieurs cas de cette latinisation larvée dans le code promulgué ces dernières années pour les Églises orientales unies. Mais ceci est une autre question. — Le lutteur infatigable qui nous est présenté ici, le Patriarche Maximos Mazloum (1779-1855) est justement un de ceux qui, en l'époque peut-être la plus difficile, eut assez de clairvoyance et d'audace pour proclamer au grand jour les conditions essentielles du respect des droits de son Église, et de s'en faire le défenseur. Son histoire racontée ici remue un certain nombre de problèmes délicats qu'on ne peut reprocher à l'auteur d'avoir soulevés. Un travail plus volumineux encore, contenant les pièces d'archives est

promis et attendu. Le présent volume rapporte par le menu beaucoup de détails sur la vie du patriarche, qui ne s'expliqueraient pas sans la volonté de donner corps à des revendications encore actuelles, ce qui rend parfois la lecture un peu alourdie et pénible. Toutefois, nous reconnaissons que de telles biographies sont d'une utilité incontestable, parce qu'elles alignent des faits qu'on a pu juger différemment depuis qu'ils se sont produits, mais qui, avec le recul du temps et une perspective plus large, proclament des principes hautement justifiés, même si on est resté longtemps sans en tenir compte. D. O. R.

Dim. Mavropoulos. — *Πατριαρχικαὶ Σελίδες. Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀπὸ 1878-1949.* Athènes, 1960 ; in-8, 294 p., ill., 50 dr. ou 3 dollars (pour l'étranger).

Le directeur de la feuille bimensuelle *La Voix de l'Église* a voulu transmettre à la postérité une série de faits inconnus dans l'histoire moderne du patriarcat œcuménique. Il a étudié à l'École théologique de Chalki (1901-1908) et a servi le patriarcat pendant plus de dix ans comme diacre à partir de 1912 (fin du second patriarcat de Joachim III). Il commence son exposé avec le premier règne de ce patriarche (1878-1884) pour finir avec l'élection d'Athenagoras Ier « qui a inauguré une nouvelle façon d'administrer le trône ». Témoin oculaire de beaucoup de faits, ayant eu encore l'occasion d'étudier dans les archives patriarcales pendant son séjour à Istanbul, il nous avertit qu'il veut rester aussi objectif que possible dans ses jugements sur les faits et sur les personnes. Bien que le livre ne contienne aucune bibliographie ni aucune source, il constituera un précieux complément aux données fournies par les chroniques du temps, par exemple, celles des *Échos d'Orient*, ou par l'article *Constantinople* (R. Janin), du *Dict. d'Histoire et de Géogr. eccl.*, surtout sur la petite histoire de quelques-uns parmi les seize patriarches qui se sont succédé pendant la période envisagée. Il fait remarquer que le patriarche se trouve dans une position minoritaire et que rarement il meurt sur son trône. Souvent il se trouve en face d'un *gerontismos* ou d'un *kalogerismos* tenaces. Ceci pour l'intérieur. La situation précaire, pénible et difficile du patriarcat dans la situation politique d'Istanbul ressort presque à chaque page. Nous apprenons aussi quelque chose sur les interventions nombreuses du Gouvernement grec (c'est sous sa pression qu'on adopta le nouveau calendrier en 1924, qu'on leva en 1945 le schisme bulgare, que Maximos V fut obligé de donner sa démission en 1948). Les circonstances des élections des patriarches (et de leurs démissions) sont décrites avec maints détails ; chaque règne forme un chapitre. Le dernier est consacré à l'Église turcorthodoxe du papas Efthyme et aux derniers hiérarques grecs en Asie Mineure. D. I. D.

Gustave Weigel, S. J. — Faith and Understanding in America. New-York, Macmillan, 1959 ; in-8, 170 p., 3,75 dl.

Bien qu'écrit par un A. dont l'esprit demeure très préoccupé des besoins de l'Amérique, ce livre présente cependant un intérêt général considérable, car beaucoup de manifestations, tant du catholicisme que du protestan-

tisme, là où l'un ou l'autre se rencontre, sont universelles. Après un chapitre d'introduction sur la notion catholique de la vérité religieuse, l'A. dans un second chapitre, « La signification du moment historique », plante très clairement et avec beaucoup d'habileté le décor où les Églises et les individus sont appelés à vivre et à travailler. Une brève et limpide description est donnée de l'Église d'Amérique et de ses caractéristiques propres. Toujours aussi clairs, les quatre derniers chapitres traitent largement des relations actuelles entre catholiques et protestants, et l'A. insiste sur le devoir qu'ont les catholiques de prendre contact avec les frères séparés, pour autant que ces contacts puissent avoir lieu dans l'ambiance appropriée. Particulièrement remarquable est l'affirmation contenue dans le chapitre final déterminant pourquoi il n'est pas possible aux catholiques de prendre une part officielle aux travaux du Conseil œcuménique des Églises. Regrettons cependant que le style soit tellement boursouflé et surchargé de jargon et demi-jargon ; cela rend un livre, par ailleurs intéressant, difficile à lire et à assimiler.

D. C. McC.

Robert Moats Miller. — American Protestantism and Social Issues, 1919-1939. Chapel Hill, Univ. of North Carolina, 1958 ; in-8, XIV-386 p., 6 dl.

Edgar C. Bundy. — Collectivism in the Churches. A Docnmented Account of the Political Activities of the Federal, National, and World Councils of Churches. Wheaton, Ill., Church League of America, 1958 ; in-8, XII-354 p., 5 dl.

Religion personnelle ou évangile social ? Lequel des deux devrait être la grande préoccupation des chrétiens ? Ce livre permet de se former une idée de la réponse donnée à cette question pendant vingt ans par les communions protestantes des États-Unis. Si, d'une part, « la pratique de l'Église chrétienne est à peine meilleure que celle du monde auquel elle conforme » (p. 299), d'autre part, la parole de ses meilleurs représentants et de ses organismes officiels est, en général, très loin en avant. C'est ce que cette étude très intéressante établit après examen de toutes les sources capables de renseigner sur l'attitude adoptée par les protestants vis-à-vis de questions telles que le droit aux libertés civiles (lynchage, mouvements dits subversifs), les aspirations des ouvriers (heures et conditions du travail, syndicalisme), relations raciales, guerre et paix. Toute la gamme des attitudes, d'extrême droite à extrême gauche, est généralement représentée avec, au moins sur papier et à l'échelon national, une remarquable tendance à être à gauche du centre. De cette lecture se dégage cependant un tableau global des conditions sociales aux U. S. A. qui n'a rien de particulièrement attrayant. La patrie de la Liberté semble être devenue souvent la proie de phobies, de craintes et de passions collectives sous l'emprise desquelles toutes notions de justice et de mesure se perdent. L'A. accepte l'entière responsabilité de tous les solécismes et barbarismes de son style (p. XII). Puisque par ailleurs son style est si alerte, il eût été préférable qu'il éliminât ces tares beaucoup trop nombreuses et choquantes. Le lecteur non américain devra bien connaître son histoire des États-Unis, constitutionnelle et autre, ainsi que pas mal d'expressions prises dans le

monde du travail. L'A. n'explique jamais rien. Si, comme moi, vous ne savez pas ce que dit le Seizième Amendement ou ce que représente le « *stretched-out* » *system* du travail, c'est dommage, car M. M. ne vous l'apprendra pas.

Le livre de M. B. nous dit que différents organismes, dont le *National Council of the Churches of Christ*, « se sont engagés dans une campagne conjuguée afin de remplacer l'évangile individualiste du Galiléen par une importante machine collectiviste conçue à des fins politiques et économiques » (p. 73). Avec une véhémence dont seul l'Américain dans sa juste indignation est capable, il poursuit le Conseil des Églises et ses membres de ses accusations et de ses traits. Il est très clair que M. B. n'admet pas ce qui est « gauche » — ce qui est légitime —, mais il est plus difficile de comprendre pourquoi il s'oppose tellement à toute action sociale. Notre-Seigneur n'a fait que prêcher un évangile de salut personnel et individuel, répète-t-il. Que tout ne soit pas parfait dans le protestantisme — comme d'ailleurs dans tout travail où œuvrent des hommes —, nous voulons bien le croire, mais le Christ n'en a pas moins prêché des éléments d'évangile social (cfr *Mt.*, 25, 34 ss.). Nous n'avons pas l'intention de défendre des pasteurs communistes ou sympathisants, mais le Royaume des Cieux n'a jamais été interdit, que nous sachions, à ceux qui sont, sur le plan politique, des libéraux ou même des radicaux. Et pourquoi notre auteur en veut-il tellement à la nouvelle traduction américaine de la Bible, la *Revised Standard Version* ? Les deux livres contiennent d'excellentes Tables des matières.

D. G. B.

Robert F. Wearmouth. — The Social and Political Influence of Methodism in the Twentieth Century. Londres, Epworth, 1957 ; in-8, XIV-266 p., 35/-

Ce livre, qui nous vient d'Angleterre, fait voir que le dilemme posé par les deux écrivains américains s'offre également à la conscience des méthodistes anglais. Seulement, M. W. répond à ce problème en citant l'exemple de Wesley lui-même combattant la contrebande et la corruption politique, instituant des systèmes d'assurance, et propageant des connaissances médicales et hygiéniques élémentaires. Depuis lors le méthodisme, tant anglais qu'américain, a toujours fait montre d'une conscience sociale très éveillée. Mais il y a plus que cela dans ce livre. La première partie trace succinctement l'évolution sociale et politique en Angleterre de 1900 à 1950. La deuxième décrit l'état intérieur du méthodisme : les unions, partielle de 1907, générale de 1932, n'ont pas eu les effets escomptés. Le méthodisme uni perd de sa vigueur, l'ardeur du feu évangélique se refroidit. Ces pages sont importantes. Elles dépeignent un état de choses dont on n'a pas encore parlé dans les milieux œcuméniques. Les troisième et quatrième parties rendent compte de l'influence extraordinaire exercée par les méthodistes dans le mouvement syndicaliste et dans les affaires politiques et sociales. Le livre frappe par son ton serein, par la compétence et l'information de l'A. (ancien mineur et syndicaliste lui-même), et par son esprit de profonde et discrète religiosité, totalement dépourvue de fard.

D. G. B.

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, MONASTÈRE DE CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 175 frs.; le numéro : 50 frs. C. C. P. 1612.09.

France : 17,50 NF ; le numéro : 5 NF. — Correspondant particulier : E. LANNE, 16, rue Erlanger, Paris 16e, C/p. Paris 15.586.69.

Autres pays : 190 fr. belges, soit 3 dl. 80 USA ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

Correspondant pour la Grande-Bretagne : DUCKETT, 140, The Strand, London, W. C. 2.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

N. B. — On peut se procurer la plupart des ouvrages recensés dans ce fascicule en s'adressant à la Librairie des Éditions de Chevetogne.

IRÉNIKON

Tome XXXIV 2me trimestre 1961

Éditorial

La Troisième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises qui aura lieu en novembre-décembre à New Delhi et au cours de laquelle le Conseil des Missions sera intégré dans le Conseil œcuménique, sera vraisemblablement aussi marquée par un autre événement : l'entrée dans le Conseil œcuménique, de l'Église patriarcale de Moscou. En effet, les pourparlers en cours à ce sujet depuis plusieurs années viennent d'aboutir : le 27 avril, l'annonce a été faite à la presse par la voix officielle du Conseil, simultanément à Genève et en Amérique, que Sa Sainteté le patriarche Alexis, patriarche de Moscou et de toutes les Russies, en avait fait la demande ferme la semaine précédente. La décision à prendre à l'égard de cette candidature sera examinée à New Delhi, mais les commentaires autorisés considèrent que cette demande sera agréée.

Certains ont pensé que cette démarche avait été hâtée en raison de l'annonce du concile, et surtout de la création du Secrétariat pour l'Unité par le Saint-Siège. L'accession du patriarcat de Moscou au Conseil œcuménique a certainement été désirée et encouragée par les dirigeants du Conseil, qui se sont rendus en Russie en 1959 en vue d'appuyer leur invitation plusieurs fois répétée. Nombreux sont ceux qui y voient un contrepoids à la tendance américaine au sein même du Conseil et souhaitent une représentation orthodoxe plus importante. Mais il se peut aussi que le nouvel intérêt porté par Rome au problème de l'Unité en général, comme cela s'est manifesté à l'occasion du concile, ait contribué à encourager l'Église russe à sortir de l'isolationnisme dont elle doit intérieurement souffrir, ce dont le voyage en Orient du patriarche Alexis a déjà été un signe manifeste.

On aurait tort, pensons-nous, d'identifier avec les sentiments profonds du patriarche les paroles défavorables à l'égard de l'Église catholique prononcées dans l'ambiance du régime et dans l'entourage du prélat, telles qu'il nous est arrivé d'en entendre au cours de ces derniers temps. On assure du reste que les dirigeants du Conseil, fréquemment en contact avec les œcuménistes de notre Église, spécialement depuis la constitution du Secrétariat, ont tenu à ne laisser planer aucune équivoque sur leur attitude à l'égard de l'Église de Rome en suite de la demande du patriarcat de Moscou, en laissant entendre que celui-ci ne trouvera pas, au sein du Conseil comme tel, d'écho à ces paroles.

Il reste que, dans l'incidence œcuménique générale, l'entrée de l'Église de Moscou dans le Conseil œcuménique est un événement d'importance majeure, qui pourrait peut-être introduire par la force des choses de nouvelles préoccupations dans le Conseil, mais qui d'autre part a certainement aussi des avantages, le renforcement numérique du monde orthodoxe devant nécessairement apporter au Conseil une plus value des éléments traditionnels de la doctrine de l'Église. Tout compte fait, les catholiques ont à se réjouir de cet événement.

Interrogé récemment par M. C. Nelson, correspondant particulier du service de presse américain « Religious News Service », *le cardinal Bea, tout en reconnaissant qu'il était encore trop tôt pour prévoir les réactions de l'Église catholique à la candidature présentée par l'Église orthodoxe russe au Conseil œcuménique, a ajouté qu'il n'y avait aucune raison d'adopter une attitude négative. D'autre part, il n'a pas paru mettre en question les motifs authentiquement religieux de la démarche du patriarche Alexis envers le Conseil œcuménique* (SŒPI, 2 juin 1960, p. 2).

L'Évêque dans la tradition orientale

Depuis l'annonce du concile, on entend fréquemment dire, du côté orthodoxe, que ce qui tient divisées entre elles l'Église catholique et les Églises orientales, c'est surtout et au fond une conception différente — ou du moins un fonctionnement différent — de la charge épiscopale chez les uns et chez les autres. Rappelons ce qu'écrivait récemment à ce sujet un théologien russe, le R. P. Jean Meyendorff : « Entre Rome et l'Orthodoxie, tout dialogue futur devra nécessairement porter sur le rôle encore laissé dans l'ecclésiologie romaine à l'Église locale et à l'épiscopat : le pape étant le juge final en matière doctrinale et excerçant d'autre part sa juridiction 'immédiate' sur tous les catholiques, les évêques sont-ils autre chose que ses délégués locaux ? Malgré l'énorme obstacle créé par le Concile du Vatican à toute compréhension mutuelle, un espoir apparaît aujourd'hui qu'un complément, sur ce point, sera apporté aux décisions de 1870. Les orthodoxes, de leur côté, devront se pencher plus sérieusement qu'ils l'ont fait jusqu'à présent, sur les formes que pourrait et devrait prendre le témoignage *commun* des Églises locales et, plus précisément, sur le rôle que joue dans ce témoignage, l'évêque *primus inter pares*. Une trop longue et commune tradition biblique et patristique unit toujours l'Orient et l'Occident pour qu'un dialogue ne soit pas possible sur ce point comme sur d'autres »[1]. Mgr l'évêque Cassien, dans le sermon qu'il a prononcé le 7 février dernier à l'occasion de la Prière universelle pour l'Unité chrétienne, en la chapelle de l'Institut théologique orthodoxe de St-Serge à Paris, a également relevé l'importance primordiale de cette question[2].

1. Cfr Jean MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 184.
2. Cfr plus loin dans ce fascicule (Notes et Documents), p. 232.

Sans doute y-a-t-il ici un risque de trop simplifier le problème. Comme on le dit souvent, en Occident, la notion juridique de l'évêque en tant que préposé à une certaine partie de l'Église universelle a depuis longtemps prévalu, tandis que l'Orient semble avoir gardé davantage le sens de la nature spirituelle et sacramentelle de la fonction épiscopale, donnée à l'évêque par l'acte même de la consécration. Quoi qu'il en soit, si un dialogue et une rencontre plus profonde dans ce domaine entre l'Orient et l'Occident s'imposent aujourd'hui plus que jamais, cela est rendu d'autant plus possible que la théologie catholique elle-même oriente ses recherches plus qu'autrefois vers tout ce qui est du ressort de la vie proprement sacramentelle, c'est-à-dire appartenant spécifiquement à l'économie théandrique de l'Église.

* * *

Lorsqu'on interroge un théologien orthodoxe sur la signification de l'épiscopat, on peut présumer qu'il se référera en particulier à deux Pères de l'Église : saint Ignace d'Antioche et saint Cyprien de Carthage. Dans un court article sur l'évêque et la communauté des fidèles dans l'Église orthodoxe [1], le R. P. Meyendorff cite dès le début la lettre de saint Ignace aux Magnésiens, chap. 6, où est exprimée la pensée que l'union des fidèles avec leur évêque est comme une initiation à l'union incorruptible avec Dieu, et « type » de la vie éternelle. Il est suffisamment connu que, dans la pensée ignatienne sur les fonctions ecclésiastiques en général et sur la fonction épiscopale en particulier, il ne s'agit pas seulement de droit canon, — bien que l'évêque d'Antioche réclame une situation juridique nette et sans équivoque dans les communautés chrétiennes — mais d'une conception foncièrement mystique et théologique. Il y a là une *théologie* de l'épiscopat, où il faut surtout remarquer comme significatif que saint Ignace voit dans l'évêque l'image, le *typos* du Père de Jésus-Christ : ὄντα τύπον τοῦ πατρός (*Trall.* III, 1). L'idée revient à plusieurs endroits de sa correspondance. Le Père de Jésus-Christ est pour lui « l'évêque de tous » (*Magn.* III,

1. Cfr *L'Évêque et son Église*, dans *Les Cahiers de la Pierre-qui-vire*, 1955, p. 94.

1), ou « l'évêque invisible » (*Id.* III, 2). L'évêque seul se trouve dans cette relation typologique par rapport au Père, tandis que les prêtres, comme « presbyterium » — donc en commun — sont à l'image du collège des apôtres. La relation de la communauté par rapport à l'évêque doit correspondre à celle qui unit le Christ au Père : « Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ suit son Père » (*Smyrn.* VIII, 1 ; *Magn.* VII, 1) ; « Je vous en conjure, ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu » (*Magn.* VI, 1).

Sans doute trouvera-t-on aussi chez saint Ignace des énoncés où l'évêque est dit représenter non pas le Père, mais Jésus-Christ. Cependant l'expression si caractéristique de « l'évêque, *type* du Père » ne se retrouve nulle part muée en « évêque, type de Jésus Christ ». L'évêque seul est *typos* du Père, tandis qu'aussi bien l'évêque que les prêtres et mêmes les diacres tiennent la place du Christ (*Trall.* II, III). La *Didascalie des Apôtres* (IIIe siècle) dit également : « l'évêque vous préside à l'image *(typos)* de Dieu » (26,4), et un texte orthodoxe plus récent, la *Confession de Dosithée* (1672), dit : « Ce que Dieu est dans le ciel pour l'Église des premiers nés, cela même, chaque évêque l'est dans l'Église locale » [1].

* * *

L'économie trinitaire dans l'œuvre du salut — *a Patre per Filium in Spiritu sancto* — semble avoir été parfois moins présente à la conscience religieuse de l'Occident. A ce propos, le théologien Joseph Pascher a fait remarquer, justement en relation avec la conception de l'évêque chez Ignace, que pour la chrétienté latine il est devenu plus familier de voir l'évêque dans le rôle du Christ, au point de perdre trop de vue la relation de celui-ci au Père : « Qui me voit, voit le Père », ce qui a même parfois mené à des contresens dans les textes liturgiques [2]. L'ancienne

1. Pour ce dernier texte, cfr. *ibid.* p. 95.
2. Cfr Joseph PASCHER, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik*, dans *Episcopus, Studien über das Bischofsamt*, Ratisbonne, 1949, p. 292, où l'auteur donne comme exemple la collecte de la messe latine au jour de l'octave des SS. Pierre et Paul, qui disait originellement du Père, et non du Fils, qu'il « a redressé par sa droite Pierre marchant sur l'eau, afin qu'il ne se noie pas ». La « droite » signifie ici le Fils.

Église avait sur cette économie une vision très riche, et encore maintenant la liturgie d'Orient la transmet aux croyants sans en diminuer la portée proprement théologique.

L'intérieur même du lieu où se déroule le culte en constitue une expression et un rappel. En conformité avec le symbolisme de l'Apocalypse de saint Jean, il y a dans le fond de l'abside centrale d'une église byzantine, lieu qui symbolise la gloire divine, le Trône comme centre de tout le temple. Seul l'évêque peut s'y asseoir. Devant le Trône, et libre au centre du sanctuaire, se trouve l'Autel, c'est-à-dire la place de l'Agneau. Or, tout est *orienté* vers « Celui qui siège » *(Apoc.* 4, 3*)* dont Jean ne donne qu'une vision de lumière, en se gardant de le décrire sous une forme humaine. Cet ensemble exprime bien comment, dans sa liturgie, l'Église célèbre notre retour au Père dans le Christ. Car le Fils est devenu pour l'homme un chemin, le chemin de retour, et non un point d'arrêt. C'est pourquoi l'Orient qui est très attaché à cet aspect de l'économie rédemptrice, comprend difficilement les développements qu'a pris en Occident le culte du Saint Sacrement, qui lui donne l'impression d'arrêter ce mouvement, cette *dynamis* du retour. Celle-ci se déploie pleinement dans le mystère de la célébration eucharistique, où le chrétien est par excellence ramené et rendu au Père. Aussi bien, dans la conception orientale, la célébration « face au peuple » ne serait-t-elle pas facilement admise. On aurait l'impression de « tourner le dos » au Père et de faire du peuple le centre. Tout en y reconnaissant une certaine justification psychologique et pédagogique en plusieurs circonstances, cela semblera théologiquement beaucoup moins profond et authentique. Le repas eucharistique est un repas *sacrificiel* qui, en unissant l'homme par excellence au Christ Sauveur, l'oriente dans la seule bonne direction, qui le mène loin de lui-même, au delà du cercle clos de sa vie terrestre, et le restitue à son Créateur.

En voyant le Christ, on voit le Père. C'est dans ce sens que l'évêque peut être appelé également type du Christ, comme on le lit non pas chez saint Ignace mais chez d'autres auteurs ecclésiastiques orientaux. Lorsque Syméon de Thessalonique décrit l'intérieur d'une église, il dit : « Le temple, en tant que demeure de Dieu, représente l'univers entier ; car Dieu est partout et au-dessus de tout... Le très saint sanctuaire est à l'image des lieux

célestes et supérieurs où on dit qu'est le Trône du Dieu immortel et le lieu de son repos » (Il s'agit donc de la « doxa » de l'abside avec le siège épiscopal). Syméon se réfère ensuite à l'entrée de l'évêque, au moment où il sort du milieu du peuple et pénètre dans ce « saint des saints » : « Le sanctuaire très saint reçoit le grand prêtre qui est le type de l'Homme-Dieu Jésus et en possession de sa puissance »[1]. Les trois prières de la consécration épiscopale byzantine expriment bien que l'évêque est ainsi avant tout le liturge, en qui, comme tel, se rassemble toute la vie de la communauté, dans le sens de l'idée ignatienne, que là où est l'évêque, là aussi est l'Église (*Smyrn.* VIII, 2). « Seigneur notre Dieu — dit-on dans la seconde de ces prières, — parce qu'il est impossible à l'homme de supporter la nature divine, vous avez établi des maîtres ayant les mêmes faiblesses que nous, pour occuper votre Trône et vous offrir une victime et une offrande pour le peuple »[2]. On demande ensuite que Dieu fasse du nouvel élu un vrai pasteur, prêt à donner sa vie pour ses brebis, un flambeau dans le monde. Après le *sakkos* — ancien habit d'apparat impérial, qui chez l'évêque symbolise la splendeur divine —, on lui impose l'*omophorion*, signifiant l'incarnation et rappelant la brebis perdue que le bon pasteur ramène à la maison paternelle. Quand le diacre l'impose, il dit : « O Christ, ayant pris sur vos épaules la nature égarée, vous êtes monté et l'avez conduite à Dieu, le Père ».

Ainsi donc, l'évêque représente Dieu devant l'Église *et* l'Église devant Dieu. De ces deux relations dans la fonction épiscopale, la première — représenter Dieu devant l'Église — semble être spécifiquement propre à l'évêque en tant qu'il est « τύπος τοῦ πατρός », tandis qu'à la seconde — représenter l'Église devant Dieu — l'évêque peut faire participer d'autres, à différents degrés, à savoir les ministres du « second ordre » dans le sacerdoce, qui, avec l'évêque, selon saint Ignace, sont à l'image du Christ et des apôtres.

La paternité appartenant proprement à la fonction épiscopale et qui ne peut être partagée en propre comme telle avec les

1. P.G. 155, 337-40.
2. Cfr F. MERCENIER, *La Prière des Églises de rite byzantin*, I, 2e éd., Chevetogne, 1947, p. 388.

prêtres et les diacres, fonde aussi l'égalité essentielle entre tous les évêques, égalité que l'Orient avec une insistance et une constance impressionnantes ne cesse de proclamer et de rappeler.

* * *

Quant à l'Occident, il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'au temps de Cyprien pour y retrouver les mêmes accents. Il sera utile de rappeler ici le conflit entre le pape Grégoire le Grand († 604) et le patriarche Jean le Jeûneur de Constantinople, au sujet de l'attribution du terme 'œcuménique' qu'à cette époque les patriarches de Byzance commençaient à affectionner particulièrement. La manière dont on se représente généralement ce conflit aujourd'hui constitue un curieux exemple d'interprétation anachronique de certains événements du passé. De la correspondance de saint Grégoire, il ressort très clairement que le pape n'avait pas alors simplement à cœur de défendre les prérogatives de l'Église de Rome [1]. Jean le Jeûneur admettait ces prérogatives, mais il se peut que le saint ascète ne voyait pas sans certaines appréhensions se développer le prestige religieux et politique du siège romain d'alors, et qu'il le jugeait opportun de mettre un peu plus en relief qu'on ne l'avait fait en d'autres occasions le titre d'œcuménique, qu'il n'était pas le premier à employer. Ce titre exprimait alors les responsabilités propres des patriarches byzantins dans la partie orientale de l'empire[2]. Et le pape Grégoire lui-même ne dit nulle part qu'il voyait là la moindre atteinte aux privilèges de l'Église romaine. Ce qu'il dit et redit sans cesse, c'est qu'il ne veut pas rompre avec Constantinople en raison de ce conflit, parce qu'aucune vérité dogmatique n'était en discussion et qu'il ne s'agissait pas de l'unité de la foi.

1. Cfr Siméon VAILHÉ, *Saint Grégoire le Grand et le titre de Patriarche œcuménique*, dans *Échos d'Orient* 1908, p. 170 : « Saint Grégoire n'aurait-il pas protesté pour sauvegarder la primauté de l'Église romaine ? Je ne le crois pas, bien qu'on l'affirme communément, et je n'ai rien vu dans la nombreuse correspondance de ce Pape qui puisse motiver une pareille interprétation ».

2. Sur le sens primitif restreint de cette titulature, voir aussi une note d'H. GRÉGOIRE, dans *Byzantion*, VIII (1933), p. 570.

Si saint Grégoire repoussait avec tant d'insistance et de vigueur ce qu'il considérait comme une dangereuse usurpation, c'est qu'il était très profondément convaincu de l'égalité de tous les évêques et qu'il tenait à la défendre contre toute fausse attribution d'autorité et d'honneur. Personne parmi les évêques n'a le droit de s'appeler universel ou œcuménique, dit-il, parce que tous les évêques sont égaux ayant la même puissance d'ordre, et parce que si l'un d'eux s'intitule universel, les autres n'ont plus de raison d'être. « Par cette prétention téméraire, dit-il, on trouble la paix de toute l'Église » [1]. Il ne conçoit pas que parmi les évêques, qui sont des « pères », il y en ait un qui soit le père commun ou « général » [2]. Cet adjectif est une cause de scission dans l'Église et de grand scandale pour tous les frères [3]. Quoiqu'à saint Pierre ait été confiée la sollicitude de toute l'Église, on ne l'appelle pas « apôtre universel ». Comment est-il possible alors qu'on se nomme « évêque universel » ? [4] S'il y a un qui est universel, écrit-il à

1. « Hac praesumptione temeraria pax totius turbatur Ecclesia » P. L. 77, 739A ; « Tota turbatur Ecclesia, quia piae leges, quia venerandae synodi, quia ipsa etiam Domini nostri Jesu Christi mandata superbi atque pompatici cujusdam sermonis inventione turbantur » *Ibid.*, 745B.

2. « Quid ergo, frater charissime, in illo terribili examine venientis judicii dicturus es, qui non solum pater, sed etiam generalis pater in mundo vocari appetis ? » *Ibid.*, 742C. — Notons ici qu'au début du VI[e] siècle on trouve parfois l'expression *pater patrum*, alors applicable à tout évêque ayant des suffragants, cfr. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Paris, 1938, p. 263.

3. « Ecce ex hoc nefando elationis vocabulo Ecclesia scinditur, fratrum omnium corda ad scandalum provocantur. » *Ibid.*

4. *Ibid.* 745C, 746A. « Absit a cordibus christianis nomen istud blasphemiae, in quo omnium sacerdotum honor adimitur, dum ab uno sibi dementer arrogatur » 746C. — Voici ce que porte l'*Index rerum et sententiarum* du t. III de l'édition des Mauristes de S. Grégoire au mot « universalis » (Cfr. P. L. 77, 1587) : « Universalis episcopi nomen dicitur a Gregorio, erroris nomen, 742. Stultum ac superbum vocabulum, *ibid.* Perversum vocabulum, 742, 743. Nefandum vocabulum, 745, 850. Scelestum vocabulum, 747. Nomen blasphemiae in quo omnium sacerdotum honor adimitur, 749, 771. Verbum superbiae, per quod grave scandalum in ecclesiis generatur, 878. Hoc vocabulo universam Ecclesiae fidem corrumpi dicit. 873 ». — Que dire, devant cette litanie, du titre imposé à l'article liminaire des *Études*, lors de l'élection de Jean XXIII : « Jean XXIII, évêque universel », où on lisait entre autres cette phrase : « C'est, depuis le XIII[e] siècle, une vocation des grands Ordres religieux, plus étroitement rattachés que quiconque à la Hiérarchie en son centre romain, de représenter l'universalité de l'Église en son Pasteur universel, devant

Eusèbe de Thessalonique et à d'autres évêques grecs, il faut en conclure que vous autres, vous n'êtes pas des évêques [1]. En d'autres endroits de ses lettres, il s'élève plus violemment encore. C'est là vraiment un mot que « le premier apostat » a inventé [2]. Celui qui en use est un précurseur de l'Antéchrist [3].

Au concile de Chalcédoine il y aurait eu, selon Grégoire, une offre du titre d'œcuménique aux occupants du siège de Rome, mais nul de ses prédécesseurs ne voulut adopter ce « vocable profane », car s'il y en avait un qui se fut appelé patriarche universel, le nom de patriarche n'aurait plus eu de sens pour les autres [4]. Tous sont membres, unis à une seule Tête, le Christ. Mais on essaie de subjuguer des membres du Christ par la vanité de ce « mot pompeux » [5]. Si on laisse faire, l'honneur de tous les patriarches sera dénié, *honor patriarcharum omnium negatur* [6]. Par tout cela, « toutes les entrailles de l'Église sont en trouble » [7]. A Athanase d'Antioche, Grégoire écrit : « Tu ne dois pas dire que

les particularismes locaux et la dispersion des cellules ecclésiales » (*Études*, déc. 1958, p. 289). Une telle remarque ne semble pas être étrangère à l'inspiration de l'article publié récemment par le P. R. Rouquette, *La préparation du concile* dans *Le Messager du Cœur de Jésus* de février 1961, p. 49 sv. où on lit, au sujet d'éventuels « légats apostoliques permanents » dans les différentes régions ou pays : « La création de tels légats permanents permettrait de résoudre le problème de l'exemption des Ordres et congrégations de religieux et de religieuses » (p. 55).

1. « Sicut omnipotentis Dei ministros decet integrum se ab hujusmodi venenata infectione custodiat, et callido insidiatori in se locum non prabeat, quoniam hoc in totius Ecclesiae injuriam ac discissionem, et sicut diximus, in omnium vestrum despectum fit. Nam si unus, ut putat, universalis est, restat ut vos episcopi non sitis ». P. L. 77, 1004D, 1005A.

2. *Ibid.*, 883A.

3. « Ego autem fidenter dico quia quisquis se universalem sacerdotem vocat, vel vocari desiderat, in elatione sua Antichristum praecurrit, quia superbiendo se caeteris praeponit ». *Ibid.* 891D.

4. « Nullus sibi hoc temerarium nomen arripuit, ne si sibi in pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur », *Ibid.* 740C. « Si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen caeteris derogatur. Sed absit hoc, absit a christiani mente ». *Ibid.* 771C.

5. « Ita ut universa sibi tentet ascribere, et omnia quae soli uni capiti cohaerent, videlicet Christo, per elationem pompatici sermonis ejusdem Christi sibi studeat membra subjugare ». *Ibid.* 773C.

6. « Si enim hoc dici licenter permittitur, honor patriarcharum omnium negatur ». *Ibid.*, 774A.

7. « Tota universalis Ecclesiae viscera pertubantur ». *Ibid.*, 771B.

cela n'a aucune importance, car si nous l'admettons, nous corrompons la foi de toute l'Église »[1]. Lorsque, dans une missive, Euloge, pape d'Alexandrie, donne au pape de Rome le qualificatif d'universel, Grégoire proteste : qu'il ne recommence plus, dit-il, car on soustrait ainsi à l'un ce qu'on confère plus que de raison à l'autre : « Je ne le considère pas comme un honneur, si je dois constater que par là mes frères perdent le leur... Mon honneur est la ferme solidarité de mes frères. C'est alors que je suis vraiment honoré, quand à aucun n'est refusé l'honneur qui lui est dû. Car, ajoute-t-il, si votre Sainteté m'appelle pape universel, elle rejette pour elle cette note d'universalité qu'elle m'attribue. Mais pas question de cela ! Qu'on n'entende plus de ces paroles qui gonflent la vanité et blessent la charité »[2].

* * *

On ne trouve donc pas chez saint Grégoire d'« ecclésiologie universelle », au sens où le voudraient certains théologiens orthodoxes contemporains qui opposent la conception occidentale de l'Église à une « ecclésiologie eucharistique », laquelle tiendrait davantage compte de la catholicité de chaque Église locale unie autour de son évêque et serait celle de la tradition orientale. Il est assez paradoxal de rencontrer cette idée exprimée avec tant de force et de clarté sous la plume d'un des plus grands papes romains de l'histoire, en conflit avec un patriarche de Byzance qu'il accuse d'être en défaut justement sur ce point.

1. « Vos tamen eamdem causam nullam esse dicere non debetis, quia si hanc aequanimiter portamus, universae Ecclesiae fidem corrumpimus ». *Ibid.*, 883A. — De ce point de vue, Grégoire prévoit quand même un danger pour l'unité de la foi !

2. « Vobis substrahitur quod alteri plus quam ratio exigit praebetur. Nec honorem esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tunc ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur ». (Il est heureux que ces trois dernières sentences soient citées dans le décret dogmatique de 1870, bien qu'elles se trouvent là assez isolées de leur propre contexte). « Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum ». (Sans en changer l'idée, on pourrait aussi faire de l'« universum » le sujet de la seconde partie de cette phrase). « Sed absit hoc. Recedant verba quae vanitatem inflant, et charitatem vulnerant ». *Ibid.*, 933C.

Du reste, il ne faut pas se faire trop d'illusion sur le sort de l'« ecclésiologie eucharistique » en Orient même, en particulier à cette époque. Les rapports de l'évêque avec son Église avaient été grandement altérés depuis le IVe siècle [1]. Une fois élu par son peuple et consacré par ses confrères dans l'épiscopat, l'évêque anténicéen était « l'homme » de son Église, responsable pour elle et devant elle, et lié à elle sans mutation possible. A l'exception de quelques grands centres, où la subdivision de l'assemblée liturgique unique était devenue inévitable dès le IIe siècle, l'eucharistie unique et corporative de toute l'Église locale, présidée par l'évêque assisté de son clergé, était encore la règle générale au début du IVe. L'évêque était ainsi effectivement le pasteur et docteur de tout le troupeau des fidèles, qui tous étaient nés spirituellement aux fonts baptismaux en sa présence [2]. Il y avait des réunions d'évêques, mais c'étaient des assemblées consultatives plutôt que des organes constitués, pourvus de pouvoirs dépassant les décisions locales.

Le tournant historique constantinien entraîna pour l'Église d'importantes modifications dans son mode de vie. S'adaptant aux circonstances d'un monde nouveau qui s'imposait par son unité politique et religieuse, l'Église ne pouvait plus se contenter de l'action sporadique et dispersée d'une multitude d'Églises locales. L'État devenait le modèle de sa propre organisation. Nous savons que cet État disposait d'« une machine administrative unique en son genre » [3]. Un rouage permanent au dessus de l'Église locale s'établit ainsi avec une puissance grandissante ; le « concile œcuménique », création impériale, en fut une des pièces majeures. Au reste, il y avait de fréquents synodes épiscopaux. L'évêque anténicéen, dans ses décisions, se savait lié au conseil de ses presbytres, aux vœux de son peuple et à la

1. Cfr pour ceci et pour ce qui suit Gregory DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1955, 3e partie : *Les changements administratifs du quatrième siècle.*

2. Rappelons ici la *Didascalie* : « Il (l'évêque) est après Dieu votre père qui vous engendre par l'eau — *episcopus in typum Dei praesidet vobis* » (XXVI, 4) « Existimate ergo episcopum os Dei » (XXVIII 9). « Qui praeest tamquam in omnipotentis gloriam » XXVIII, 3).

3. Georges OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956, p. 59.

tradition de son Église. Mais, de source et de centre de la vie spirituelle d'une communauté locale qu'il était, le voici devenu désormais le représentant local d'une organisation omniprésente de gouvernement, et il est fort probable, comme l'a remarqué Gregory Dix, que la plupart des évêques ont fait bon accueil à ce nouveau système qui les libérait de la nécessité de gouverner avec la participation de leur communauté. Et cela a pu se produire facilement, dès lors que le « système » tendit à dépersonnaliser les rapports entre l'évêque et ses ouailles.

Le relâchement des liens rattachant les évêques à leurs Églises se manifeste à cette époque par un phénomène tout nouveau, et même inouï du point de vue de la tradition : la pratique des transferts de sièges épiscopaux, « ce qui était encore aux yeux de la plupart des fidèles, comme pour le Concile de Nicée (canon 16), un péché, mais se développa néanmoins rapidement en Orient ». On sait que jusqu'en ces derniers temps ce fut un point faible dans des pays comme la Grèce ou la Russie. En Occident, les changements de siège furent rares jusqu'au XIe siècle. En général il semble vrai que les règles anciennes, visant à sauvegarder la structure propre de l'Église locale, furent maintenues plus longtemps en Occident qu'en Orient, et, dans l'Église de Rome en particulier, plus longtemps que dans toute autre Église locale. Ainsi en fut-il pour ce qui concerne l'interdiction générale des transferts de tous ceux qui avaient reçu un ordre sacré. A ce propos G. Dix cite précisément une déclaration de saint Grégoire le Grand [1], qui n'étonnera plus après les quelques textes cités ci-dessus.

* * *

La dissolution de l'ancien « presbytérat », vrai organe collégial de l'Esprit autour de l'évêque, en un corps d'individus emportant chacun avec soi la possession et l'exercice des ordres sacrés partout où ils se rendent, constitue un symptôme particulièrement significatif de la dislocation générale de l'ancienne structure locale, et de la transformation d'une ecclésiologie

1. « Quisquis semel in hac ecclesia ordinem sacrum acceperit, egrediendi ex ea licentiam non habet ». P. L. 77, 762C.

eucharistique en ecclésiologie universelle. Pour concrétiser à quelles étranges anomalies celle-ci peut conduire, citons cette phrase que nous avons lue récemment à propos du Congrès eucharistique de Munich : « La manière dont dans les églises paroissiales de la ville des milliers de prêtres bâclaient en série, dans tous les coins, leur messe quotidienne *(herunterzelebrierten)*, constituait pour nombre de gens un vrai scandale » [1]. Il va de soi qu'une telle pratique sacerdotale est une violation de ce que la fonction épiscopale implique d'essentiel. L'Église d'Orient a su, malgré tout, mieux garder certaines valeurs primordiales dans ce domaine, notamment le caractère d'unité du sacrifice eucharistique, exprimé entre autres par l'unique autel, sur lequel on ne célèbre qu'une fois par jour ; par l'absence, à quelques cas spéciaux près, de la messe basse et privée, et par la possibilité de la concélébration. Cette dernière est surtout un rappel de la concélébration avec l'évêque ; aussi la « place haute », derrière l'autel, reste inoccupée en l'absence de l'évêque et les concélébrants se mettent à droite et à gauche du trône vide. De plus, l'Église orientale a encore conservé intact le rôle liturgique des diacres (des vrais), fait qui n'est pas sans importance. L'atrophie du diaconat en Occident montre également comment s'est perdue l'idée que chaque Église locale est un tout organique, avec ses différentes « fonctions » non interchangeables. Dans l'ancienne Église chaque ordre avait sa place bien déterminée dans l'ensemble de la communauté. On considérait tout naturellement qu'un diacre, qui devenait prêtre, cessait d'être diacre et entrait dans une nouvelle « fonction », avec de nouvelles grâces d'état pour l'« édification » de l'Église. Pour être consacré à un ministère, il ne fallait pas nécessairement passer par les ordres « inférieurs ». Ce n'est que dans la seconde moitié du IVe siècle, note Gregory Dix, qu'apparaît la conception selon laquelle les divers « ordres » sont une série de « promotions », les ordres supérieurs portant en eux, pour ainsi dire, les pouvoirs des ordres inférieurs. L'Église ancienne n'aurait jamais conçu qu'un « ordre » puisse contenir *supereminenter* un ordre inférieur, comme l'expliqueront plus tard les scolastiques. C'est ainsi qu'on voit, aujourd'hui, des prê-

1. Cfr *Hochland*, LIII (déc. 1960), p. 105.

tres latins — et hélas ! aussi des prêtres orientaux unis — revêtus des ornements du diacre et accomplir les fonctions diaconales, ce qui explique tout naturellement la dévalorisation du diaconat, réputé cependant d'institution divine, et, pratiquement, sa disparition. Ainsi l'introduction du principe des « degrés hiérarchiques » comme succession d'étapes à parcourir avant d'accéder à un rang supérieur, a-t-elle profondément modifié le fonctionnement du ministère ecclésiastique, ce qui n'a pas peu contribué à ce « cléricalisme » tant exécré au temps de la Réforme, et encore bien après.

Il arrive même que des évêques assument la fonction de diacre à une messe papale, ce qui eût été moins concevable encore dans la perspective des anciennes normes [1]. Abstraction faite de réactions comme celle du métropolite orthodoxe de Salonique invité au concile du Vatican en 1868, et qui disait : « Le Pape désire nous voir tous à Rome prosterné à ses pieds et former autour de son trône un magnifique cortège » [2], — il s'agit ici d'un glissement de valeurs qui ne peut que troubler l'harmonie dans l'Église, et tout particulièrement quant à cette notion si fondamentale en ecclésiologie de la paternité épiscopale, celle que nous avons eu à cœur de mettre en relief dans ces pages.

* * *

Saint Grégoire le Grand, nous l'avons vu, avait une haute conscience de cette paternité qu'il voyait très concrètement réalisée dans l'évêque de chaque Église particulière. Il ne voulait pour rien au monde qu'elle soit amoindrie par des titres ronflants [3].

1. Au couronnement en 1958, ce fut le cas pour l'archevêque de Munich, le cardinal Wendel. — Tout le système cardinalice, dans son évolution actuelle, constitue une grande confusion des valeurs. D'où aussi une des difficultés majeures pour ce qui concerne le nouveau Droit oriental.

2. CECCONI, *Histoire du Concile du Vatican d'après les documents originaux*, Paris 1887, Document 83, t. III, p. 30-31. Cfr D. Franco de WYELS, *Le Concile du Vatican et l'Union. Accueil fait à l'invitation par les Orientaux*, dans *Irénikon* t. VI (1929), p. 497.

3. Nous connaissons le souci du pape actuel sur ce point. Aussi n'est-ce pas sans intérêt de citer ici l'évêque Pardue de Pittsburgh, de l'Église protestante épiscopalienne d'Amérique, qui publia en 1959 une lettre pastorale sur le pape Jean XXIII et l'unité, en y émettant la supposition que ce pape « pourrait bien être marqué par l'histoire comme le pontife le plus éminent depuis Grégoire le Grand » ; Cfr *Living Church* (New York),

Depuis longtemps, les formules de saint Cyprien sont classiques : « Voici ce qui constitue une Église : le peuple uni à son grand-prêtre et le troupeau suivant son pasteur. Vous devez donc savoir qu'un évêque est constitué par son Église et qu'une Église l'est par son évêque, et si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Église » *(Ep.* 66, 8*)*. Selon Cyprien, l'évêque est le lien vivant qui garantit la communion de son Église avec l'Église universelle : l'épiscopat est un, et chaque évêque y a part également, en possédant le tout [1]. Il n'y a qu'une fonction épiscopale dont la source est la parole de Jésus à saint Pierre (*Mt.* 16, 18-19) (*Ep.* 43, 5), et qui prend corps en chaque évêque, comme autrefois en Pierre seul. Chaque évêque est ainsi dans la succession de Pierre et occupe la *cathedra Petri* pour ce qui concerne son propre troupeau, tout en faisant partie d'un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'évêques unis entre eux *(Ep.* 55, 24*)*. Les théologiens orthodoxes soulignent souvent cette plénitude de catholicité qui revient à chaque Église particulière en vertu de son évêque qui y représente sacramentellement Dieu lui-même. Ceci ne rend aucunement vaine la question de la primauté dans la vie des Églises. Elle semble au contraire se poser alors avec plus de pertinence, mais aussi avec plus de contenu spirituel et proprement théologique : l'épiscopat en tant que *sacramentum unitatis*, mystère d'unité *(De Un.* 4, 7*)*, transparent à la présence de Celui qui a voulu réunir en une seule famille ceux qui étaient dispersés et qui n'a pas épargné pour cela son propre Fils : « Qui Me voit, voit Celui qui m'a envoyé ». Il s'agit de l'« unité, dérivée de cette solidarité divine, liée aux mystères célestes » *(De Un.* 6*)*.

Or, tout cela est impliqué dans le mot « apostolique ». Il désigne, d'une part, l'origine historique de l'Église en saint Pierre et le collège des saints Apôtres. D'autre part, il exprime justement cette totalité « mystique » *(sacramentum)* de l'Église, qui est, en tant que fondée sur les Apôtres, à l image de l'unité ineffable de la vie divine même : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un »,

15 mars 1959, p. 8. — Rappelons à cet endroit le beau titre de *Father-in-God* que la tradition anglaise donne aux évêques.

1. « Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur ». (*De Un.*, 5).

paroles qui concernent les Apôtres, bien que leur signification comprenne aussi l'Église entière, puisqu'elle est apostolique. La prière sacerdotale de Jésus révèle la nature de la collégialité ecclésiale en toute sa profondeur : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous ». « Je leur ai donné la *gloire* (δόξα) que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un ». Ces textes restent insondables, et pourtant nous sommes invités, pour le bien de l'Église, à les sonder sans cesse. Nous savons que la nature la plus profonde de l'unité de la vie divine est l'amour. L'unité entre le Fils et le Père est formulée dans le dogme fondamental de l'ontologie chrétienne « consubstantiel au Père : ὁμοούσιον τῷ πατρί ». Dans l'Incarnation se révèle le mystère de l'unité dans la Trinité. L'Église comme Corps du Christ est l'image de cette unité de nature dans la vie divine trinitaire. Toute l'Église comme Corps du Seigneur, « en qui habite corporellement toute la plénitude de la Divinité » *(Col. 2, 9)*, doit se manifester comme un reflet de cette unité consubstantielle du Fils avec le Père. Il est sans doute permis d'appliquer à l'Église, par analogie, la théologie *triadologique*, comme, à la suite d'autres théologiens orthodoxes, le fait le P. A. Schmemann. « De même, dit-il, que les Trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elles la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Église-Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des Églises. Mais, de même que les Personnes divines se « dénombrent » — selon l'expression de saint Basile le Grand — ainsi se « dénombrent » les Églises et il y a parmi elles une *hiérarchie.* Dans cette hiérarchie il y a une *première Église* et un premier évêque. Cette hiérarchie ne diminue pas les Églises, ne les subordonnent pas l'une à l'autre, elle est seulement destinée à faire vivre chaque Église de toutes et toutes de chacune, car c'est cette vie de toutes en chacune et de chacune en toutes qui est le mystère du Corps du Christ, « de la plénitude qui emplit tout en tout » [1].

1. Alexandre SCHMEMANN, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 143. Parlant, un peu avant, de la primauté universelle que l'ancienne Église avait toujours connue, le même auteur écrit : « Il n'est

Cette corrélation Église-Dieu Trinité, impliquée dans le dogme de la consubstantialité, s'actualise, pour ainsi dire, dans la fonction épiscopale, où l'évêque, *vultum Christi portans (Didascalie* II, 20, 9) et *τύπος* du Père, est centre de vie de son troupeau. La nature intime de l'image de Dieu, la condition et l'expression de la ressemblance divine, c'est la liberté : « C'est par la liberté que l'homme est déiforme et bienheureux, car la souveraineté et l'indépendance sont le propre de la béatitude divine », dit saint Grégoire de Nysse [1]. Ici sur terre cette liberté est un fardeau dont il n'est pas bon — du moins on le pense — de se décharger ou de se laisser décharger par un système impersonnel de lois. La consultation fraternelle sera à cet effet la sauvegarde traditionnelle. Nos frères orthodoxes aiment à citer le 34e canon apostolique : « Il convient que les évêques de chaque peuple sachent qui est le premier d'entre eux et le reconnaissent comme chef, et qu'ils ne fassent rien d'important sans en délibérer avec lui : qu'ils fassent seulement ce qui concerne leur propre communauté *(παροικία)* et les régions qu'ils ont à gérer. Mais que le premier non plus ne fasse rien sans en délibérer avec tous les autres. C'est ainsi qu'il y aura unité de pensée *(ὁμόνοια)* et que Dieu sera glorifié, par le Seigneur, dans l'Esprit Saint, le Père et le Fils et le Saint Esprit » [2]. Ce texte, avec sa justification théologico-triadique comme conclusion, est caractéristique et très significatif de la conception classique de l'épiscopat, où s'exprime la conscience encore vive du ministère épiscopal comme fonction au service d'une pédagogie providentielle, formant les croyants à la liberté, à celle proclamée par l'Évangile.

pas possible de citer ici tous les témoignages des Pères et des Conciles, qui reconnaissent unanimement dans Rome l'Église aînée et le centre universel d'unanimité des Églises. Ce n'est que dans le feu de la polémique que l'on peut nier ces témoignages, leur *consensus* et leur signification. Mais ce qui arrive, hélas, ce fut que les historiens et théologiens catholiques interprétèrent invariablement ces témoignages en termes de droit, alors que les historiens orthodoxes minimisèrent systématiquement leur portée. La théologie orthodoxe attend encore une évaluation vraiment orthodoxe, qui ne soit contaminée ni par la polémique ni par l'apogétique, de la place de Rome dans l'histoire du premier millénaire » (p. 142).

1. P. G. 46, 524A.
2. P. G. 137, 103.

* * *

S'il est vrai, comme on le dit, que nous sommes arrivés, de nos jours, à un tournant dans la conscience que l'Église a d'elle-même, — ce qui serait en rapport avec ce qu'on appelle communément la « fin de l'ère constantinienne » — ce tournant comporte tout naturellement une reprise de conscience de la nature spirituelle très spéciale de la place de l'évêque dans l'Église.

Il s'agit d'entrevoir certaines connexions historiques pour mieux comprendre pourquoi aujourd'hui, pour une très grande partie de la chrétienté, la fonction épiscopale n'est plus considérée comme appartenant à l'*esse* de l'Église, mais comme servant tout au plus à son *bene esse*, dont on pourrait donc, au besoin, se passer au bénéfice d'autres formes de gouvernement ecclésiastique. Les centralisations excessives dans l'Église, n'ont-elles pas eu trop souvent comme résultat de mettre hors de fonction le véritable *esse* du ministère épiscopal, d'en diminuer au moins la visibilité spirituelle, au profit d'une efficacité très extérieure, pragmatique et, somme toute, précaire ? Dans la situation œcuménique actuelle, tout indique qu'il ne s'agit aucunement ici de questions périphériques. Du côté réformé relevons cette phrase du pasteur J.-J. von Allmen, dans sa préface à l'étude du P. Gregory Dix, utilisée ci-dessus : « Qui sait si notre vacance épiscopale n'est pas seulement, dans le dessein de Dieu, une situation d'attente pour que, l'époque constantinienne ayant pris fin, nous puissions risquer une forme administrative de l'épiscopat valable pour les générations à venir et qui, au surplus, permette aux évêques un exercice plus fidèle de leur *opus proprium* que ne le fait le système (centralisateur) prélatique » (p. 13-14). Le diocèse, comme entité à prédominance juridique, est devenu pour un nombre croissant de chrétiens de moins en moins concevable. On a répété partout à satiété les derniers temps — et c'était nécessaire — que l'Église locale n'est pas simplement un arrondissement administratif de l'Église totale. Les trop grands diocèses, servant un idéal d'ordre trop extérieur, les évêques auxiliaires qui en résultent, et puis les évêques simplement titulaires, tout cela — qui n'est pas inconnu non plus à l'Orient — avec d'autres facteurs plus subtils que nous avons essayé de

dégager un peu, a mené à l'appauvrissement de la notion plénière de l'évêque en tant que « Père-en-Dieu » de son Église.

Toutefois, pour reprendre les paroles du P. Jean Meyendorff, « une trop longue et commune tradition biblique et patristique unit toujours l'Orient et l'Occident pour qu'un dialogue ne soit pas possible sur ce point comme sur d'autres ». Il s'agira d'un enrichissement commun. La question est de première importance et de grande urgence pour le rétablissement de la paix entre les Églises. Toutes, de part et d'autre, pourront en tirer un immense bien, une nouvelle vision sur la tâche que le Seigneur de l'Église a confiée à chacune d'elles. Ce ne seront pas les méthodes de ce monde qui sauveront celui-ci, mais la puissance et l'action de l'Esprit. Cela est souligné dans les débuts de la mission des Apôtres (cfr *Actes* 2, 3), comme dans les débuts du ministère de Jésus. C'est de ce même ministère que les évêques sont chargés, durant le temps de l'Église où est annoncé le Royaume de Dieu.

D. T. STROTMANN.

L'Eucharistie pour la rémission des péchés

Qu'il revienne à l'eucharistie et à la communion d'opérer la rémission des péchés, c'est là un énoncé qui ne trouverait guère de place dans la théologie catholique actuelle. Bien au contraire, l'état de grâce est une des dispositions requises pour s'approcher de la communion. Sans cette disposition la communion devient un sacrilège. Les effets de la communion sont l'union avec Jésus-Christ et l'accroissement de la vie surnaturelle. D'après le concile de Trente l'eucharistie a encore comme effet de préserver des péchés mortels et de remettre les péchés véniels. Encore que, sur ce dernier point, on incline à penser que l'eucharistie ne pardonne pas les péchés véniels *ex opere operato* mais *ex opere operantis*.

Il y a cependant des théologiens qui admettent que l'eucharistie comme telle remet les péchés graves, notamment dans le cas où le pécheur s'approche de la communion de bonne foi, n'ayant pas conscience de son péché [1]. L'eucharistie a alors comme fonction de remettre les péchés, fonction qu'on ne lui reconnaît pas en dehors de ce cas. Il y a donc ici deux principes théologiques opposés. L'historien peut se demander s'il n'y a pas là une trace d'une ancienne théologie qui attribuerait à l'eucharistie la rémission pure et simple des péchés.

En effet nous trouvons des traces importantes de cette théologie dans les liturgies d'Occident comme d'Orient ; il y a même des textes de la littérature ancienne qui nous en donnent un clair témoignage.

1. Cfr D. I. Ryelandt, *L'effet purificateur de l'Eucharistie*, dans *Revue liturgique et monastique*, 6 (1920-1921), p. 17.

I. Textes liturgiques

On a déjà étudié cet aspect de la théologie eucharistique dans les sacramentaires léonien, gélasien et grégorien [1]. La conclusion, bien appuyée sur les textes, est celle-ci : « Le repas divin, n'est pas moins efficace que la nourriture matérielle. Comme elle : Il répare et guérit. Ici les termes se pressent. Il est un remède, un médicament, une médecine, une guérison, il restaure, il renouvelle, il refait, il recrée. Il assure le présent mais il répare aussi le passé. Comment l'eucharistie libère des fautes commises, la théologie devra l'expliquer. Mais, à n'en pas douter, l'eucharistie est rémission des péchés (*absolutio, venia, liberatio*), nettoyage de l'âme (*purgatio, mundatio, purificatio*), satisfaction de l'injure faite à Dieu (*expiatio, satisfactio*). Elle laisse notre âme nette, pure, sainte et sauve (*sanctificatio, sanitas salus*) » [2]. Cet examen des sacramentaires nous révèle la théologie valable pour l'époque du VIe au IXe siècle. Le moyen âge latin a été également examiné sous cet aspect. En étudiant la préparation à la communion au moyen âge, P. Browe a constaté que la confession n'était pas strictement requise. Il a fait remarquer à cette occasion que la communion elle-même aide à effacer les péchés. Il cite quelques textes intéressants à l'appui, en précisant qu'il ne s'agit pas seulement de la rémission des péchés véniels [3].

1. Émile Janot, *L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 17 (1927), p. 5-24.

2. *Ibid.*, p. 18-19.

3. Peter Browe, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 56 (1932), p. 375-415. Nous en citons le passage suivant : « Ausserdem war die Ansicht allgemein verbreitet, dass die Kommunion selbst die Tilgung der Sünden mitbewirke ; in Messgebeten wurde die Bitte ausgesprochen, « dass der Empfang des Leibes und Blutes Christi zur Vergebung aller Sünden gereichen möge » (*Sacramentaire de Gorgona, manuscrit de la fin du XIe*), und auch in anderen Gebeten wurde diese Gnade erfleht. In vielen Kirchen spendete der Priester das Sakrament mit den Worten : « der Leib unseres Herrn Jesu Christi gereiche dir zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Heile (*Concile de Rouen vers* 880), und ein im 11. Jahrhundert angefertigtes Manuskript aus Bobbio, das den ambrosianischen Ritus wiedergibt und auf frühere Zeit zurückgeht, schrieb für das Viatikum die Formel vor : « Der in das Blut getauchte Leib unseres Herrn Jesu Christi reinige dich

On peut comparer ici encore l'*Ordo ad accipiendum corpus Domini* dans le psautier de l'abbé Oderisius et l'*Ordo ad sumendum Corpus Domini* du doyen Jean à la fin du XIe siècle [1] qui ont des formules semblables. Il suffit d'ajouter que de pareilles formules se sont conservées dans la liturgie latine jusqu'à nos jours, notamment dans la prière préparatoire à la communion *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*, après le baiser de paix, où le prêtre dit : *Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus et universis malis*, ... dans la prière pendant la purification du calice : *Corpus tuum, Domine, quod sumpsi et Sanguis, quem potavi, adhæreat visceribus meis, et praesta ut in me non remaneat scelerum macula, quem pura et sancta refecerunt sacramenta* et dans un grand nombre de postcommunions, dont la postcommunion *pro vivis et pro defunctis* est un exemple typique :

« Purificent nos, quaesumus, omnipotens et misericors Deus, sacramenta quae sumpsimus, et intercedentibus omnibus sanctis tuis, praesta ; ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam ; sit absolutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra omnia mundi pericula firmamentum ; sit vivorum atque mortuorum remissio omnium delictorum.

Le concile de Rouen (vers 880) prescrivit pour la distribution de la communion la formule : *Corpus Domini et Sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam.* Ce n'est point

von jeder Sünde und bewahre deine Seele für das ewige Leben »... Auch nicht wenige Prediger wie Ambrosius, Faustus von Riez und Pseudo-Alkwin haben den Empfang der Eucharistie nicht nur als Speise und Kraftmittel der Gesunden, sondern auch als Medizin der Kranken und Tilgungsmittel der Sünden aufgefasst... Auch noch spätere Theologen, wie Gregor von Bergamo und Rolandus Bandinellus schrieben der Kommunion diese sündentilgende Wirkung zu. Man wird all diesen Texten, die sich leicht vermehren liessen, nicht ganz gerecht, wenn man sie mit Alexander von Hales, Thomas, und den meisten anderen Theologen nur von unbewussten Todsünden oder von dem Nachlass der Sündenstrafen oder von der Kraft erklärt, die die Kommunion im Kampfe gegen die Begierlichkeit gibt ; die Ausdrücke *scelera, crimina* und « alle Sünden » verbieten auch nur an lässliche Sünden zu denken » (p. 378-381).

1. A. WILMART, *Prières pour la communion en deux Psautiers du Mont-Cassin*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 43 (1929), p. 320-328.

une formule isolée pour la distribution de la communion. Selon l'usage actuel dans les Églises byzantines (orthodoxes et unies) le prêtre, en distribuant la communion, récite une formule équivalente : « Le serviteur de Dieu N. reçoit le précieux et très-saint Corps de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés et pour la vie éternelle »[1]. Le rite syrien oriental (chaldéen) a conservé également une formule semblable : « Le corps de Notre-Seigneur au pieux fidèle N. pour la rémission de ses péchés » et « Le sang de Notre-Seigneur pour le pardon des péchés... »[2]. Il ne faudrait pas penser que ces formules sont d'invention plus récente. Même si ces formules étaient introduites dans la liturgie à une époque plus récente, elles devraient remonter à des schèmes plus anciens. Philoxène de Mabboug témoigne de ce que de son temps déjà, le prêtre, en distribuant la communion, disait : « Le corps de Dieu pour le pardon des péchés » et « Le sang du Fils de Dieu pour la purification des fautes »[3].

Il faut souligner spécialement la présence de cette théologie dans les anaphores. Tout d'abord dans la prière de l'épiclèse. La liturgie des *Constitutions Apostoliques* (liturgie clémentine) continue l'épiclèse en disant : « ... pour qu'en y participant, ils se fortifient en piété et obtiennent la rémission de leurs péchés... »[4] Ainsi aussi la très ancienne anaphore des apôtres Addai et Mari : « Que l'Esprit-Saint descende sur cette oblation de vos serviteurs, qu'il la bénisse et la sanctifie, afin qu'elle soit pour l'expiation de nos fautes et pour le pardon de nos péchés »[5]. De même l'anaphore grecque de saint Jean Chrysostome[6] et

1. F. MERCENIER et F. PARIS, *La prière des Églises de Rite Byzantin*, t. I, *L'office divin, la liturgie, les sacrements*, 2e éd. Chevetogne, 1947, p. 260.
2. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, p. 298 et J. A. ASSEMANI, *Codex Liturgicus*, t. 5, p. 209.
3. A. TANGHE, *Memra de Philoxène de Mabboug sur l'inhabitation du Saint-Esprit*, dans *Le Muséon*, 73 (1960), p. 61.
4. BRIGHTMAN, *l. c.*, p. 21.
5. B. BOTTE, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, dans *Orientalia Christiana Perioaica*, 15 (1949), p. 263 : « Et veniat, Domine, Spiritus sanctus tuus super oblationem hanc servorum tuorum et benedicat eam et sanctificet eam, ut sit nobis, Domine, ad propitiationem delictorum et ad remissionem peccatorum... » Je n'ai pas vu le texte syriaque.
6. BRIGHTMAN, *l. c.*, p. 387.

les anaphores syriaques de Timothée d'Alexandrie [1], de Sévère d'Antioche [2], de saint Grégoire de Nazianze [3], de saint Jean Chrysostome [4] et les deux anaphores des XII Apôtres [5].

Cette théologie revient encore dans les anaphores syriaques dans la prière d'action de grâces : anaphore syriaque de saint Jean Chrysostome [6], anaphore des XII Apôtres [7], première anaphore de Dioscore d'Alexandrie [8], première anaphore de Jacques de Saroug [9].

Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome le prêtre récite à voix basse, pendant la litanie avant le *Pater*, la prière suivante [10] :

Nous Vous confions toute notre vie et tout notre espoir, Seigneur ami des hommes, nous Vous prions et nous Vous supplions. Daignez-nous faire participer aux mystères célestes et redoutables de cette table sacrée et spirituelle avec une conscience pure, *pour la rémission de nos péchés, le pardon de nos fautes*, la communion du Saint Esprit, l'héritage du royaume céleste, la confiance devant Vous et non le jugement et la condamnation.

Dans la liturgie de saint Basile, après le *Pater* le prêtre récite à voix basse la prière de l'inclinaison [11] :

Maître et Seigneur, Père des miséricordes et Dieu de toute consolation, bénissez ceux qui inclinent leur tête devant Vous ; sanctifiez-les, gardez-les, fortifiez-les, affermissez-les, éloignez-les de toute action mauvaise, disposez-les à toute bonne œuvre et jugez-les dignes de participer sans condamnation à vos sacrés et vivifiants mystères, *pour la rémission de leurs péchés* et la communion de l'Esprit-Saint.

1. *Anaphorae syriacae*, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium, t. I, Rome, 1939, p. 25, 9-15.
2. *Ibid.*, I, 71, 8-13.
3. *Ibid.*, I, 121, 2-9.
4. *Ibid.*, I, 173, 1-10.
5. *Ibid.*, I, 219, 15-18 et I, 247, 16-18.
6. *Ibid.*, I, 195, 10-15.
7. *Ibid.*, I, 255, 15-18.
8. *Ibid.*, I, 297, 17-19.
9. *Ibid.*, II, 37, 16-18.
10. MERCENIER, *l. c.*, I, p. 257.
11. *Id.*, *l. c.*, I, p. 279.

Dans l'office de la communion nous retrouvons des textes semblables :

De même que vous n'avez pas rejeté celle qui était semblable à moi, la courtisane et la pécheresse, lorsqu'elle s'approcha de Vous et Vous toucha, *agissez de même avec moi, pécheur, qui m'approche de Vous et qui Vous touche.* Comme vous n'avez pas eu en abomination sa bouche souillée et maudite lorsqu'elle Vous baisa n'ayez pas non plus en abomination ma bouche qui est plus souillée et plus digne de malédiction que la sienne, ni mes lèvres infâmes, impures et profanes, ni ma langue plus impure encore. *Que le charbon ardent de votre Corps tout saint et de votre Sang vénérable soit pour moi la sanctification*, l'illumination, la force de ma pauvre âme et de mon corps, *l'allègement de mes nombreux péchés*, une préservation contre toute influence du démon.

Dans la cinquième prière avant la communion [1] :

... rendez-moi digne de participer sans crainte de condamnation à vos vénérables, immortels et redoutables mystères, *pour la rémission de mes péchés* et pour la vie éternelle, pour que mon âme et mon corps soient sanctifiés, illuminés, fortifiés, guéris et rendus à la pleine santé.

Dans la sixième prière avant la communion [2] :

Rendez-moi digne de recevoir, sans craindre condamnation, vos divins, glorieux et vivifiants mystères. Que loin d'amener mon châtiment et l'aggravation de mes péchés, ils me purifient, me sanctifient, me soient un gage de vie future et de l'entrée dans votre royaume, une protection et un secours ; qu'ils mettent en fuite mes ennemis et me fassent *pardonner mes nombreux péchés*.

Dans la neuvième prière avant la communion [3] :

... recevez-moi, qui m'approche de Vous et qui Vous touche, comme Vous avez accueilli la courtisane et l'hémorrhoïsse. Celle-ci a été guérie sans peine en touchant le bord de votre habit ; et moi, misérable, qui ose recevoir votre Corps tout entier, que je ne

1. *Ibid.*, I, p. 311.
2. *Ibid.*, I, p. 312.
3. *Ibid.*, I, p. 315.

sois pas consumé ! Mais accueillez-moi, comme Vous avez accueilli ces femmes ; éclairez les facultés de mon âme, *brûlez la matière de mes péchés*...

Dans la deuxième prière après la communion [1] :

... aites-moi la grâce, jusqu'à mon dernier sonpir, de recevoir dignement vos saints mystères avec une conscience pure pour la rémission de mes péchés et pour la vie éternelle.

De la troisième après la communion [2] :

...Vous qui êtes un feu qui consume les indignes, ne me brûlez pas, ô mon Créateur, mais plutôt glissez-Vous parmi mes membres, dans toutes mes articulations, dans mes reins et dans mon cœur. *Consumez les épines de tous mes péchés*, purifiez mon âme, sanctifiez mon cœur...

De la quatrième prière après la communion [3] :

Seigneur Jésus-Christ, que votre saint Corps me procure la vie éternelle et que votre Sang divin *efface mes péchés*.

Les textes liturgiques nous donnent donc un témoignage abondant remontant à une très haute antiquité : cette théologie eucharistique est attestée en Orient comme en Occident. Mais les textes ne nous renseignent pas sur la portée de la rémission des péchés, ni sur les conditions éventuelles.

II. Textes littéraires

Parmi les textes littéraires des Docteurs et des théologiens, quelques-uns ne font qu'exprimer le principe en général, sans plus de détail ; nous les donnons les premiers. Dans une seconde catégorie nous classons les textes où le principe se manifeste comme complément du pardon donné par le baptême ou par la pénitence. A la fin, nous donnons trois textes où la portée du principe est visible dans un contexte plus complet.

1. *Ibid.*, I, p. 318.
2. *Ibid.*, I, p. 319.
3. *Ibid.*, I, p. 319.

1. *Le principe en soi.*

Saint Ephrem nous donne un témoignage dans la seconde hymne sur la fondation de l'Église : « Par sa venue il a expulsé de toi (= Église) les victimes impures des sacrifices et il a placé en toi son corps comme vie et le calice de son sang comme gage, afin que par lui leurs crimes leur soient pardonnés »[1].

L'idée est claire : les sacrifices de l'Ancien Testament pour le pardon des péchés sont remplacés dans le Nouveau Testament par la communion.

L'auteur de l'*Expositio Officiorum Ecclesiae* a expliqué le rite du *sancta sanctis* d'une manière instructive pour nous :

Il y en a qui pensent que c'est du saint qui est sur l'autel que (le prêtre) dit qu'il convient dans la perfection, parce que c'est dans la perfection de la conscience que nous devons y participer et parce qu'il convient (seulement) à des saints.

Ils n'ont pas compris que *la communion est donnée aux pécheurs pour le pardon des péchés*. Le Christ quand il le donna, dit à ses apôtres : « Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous pour la rémission des péchés » et « ceci est mon sang du nouveau testament, qui est versé pour la rémission des péchés ». Mais pour tout ce que le prêtre dit sans l'expliquer, il faut s'adresser au peuple, qui en donne l'explication ...

... Et ainsi quand le prêtre dit : le saint convient au saints dans la perfection, c'est le peuple qui fait savoir qui sont les saints, dont il parle ; et le peuple dit : un Père saint, un Fils saint, un Esprit saint[2].

L'*Expositio* témoigne donc clairement de la communion pour le pardon des péchés, mais le contexte ne nous offre aucune précision.

Saint Jean Maron dans son explication de la liturgie de saint Jacques interprète les paroles de l'Institution comme suit : « C'est pour deux raisons qu'il affirme nous donner son corps, d'abord pour la rémission des péchés, ensuite pour donner la

1. Th. J. LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, t. III, Malines, 1889, p. 968.

2. *Expositio Officiorum Ecclesiae*, éd. R. H. Connolly, dans *C.S.C.O. script. syri*, series II, t. 92, traduction vol. 11, p. 69-70.

vie éternelle dans les cieux, comme il a dit : celui qui mange mon corps, vivra éternellement »[1].

Saint Ambroise dans son *Expositio in Psalmum 118* parle de la rémission des péchés, qui est dans la communion : « Sois prêt à recevoir ta protection, à manger *le corps du Seigneur Jésus, qui contient la rémission des péchés*, l'exigence de la réconciliation avec Dieu et de la protection éternelle »[2].

Le *De sacramentis* de saint Ambroise contient encore quatre témoignages :

Mais réfléchis : qu'est ce qui est plus grand, la manne du ciel ou le corps du Christ ? Assurément c'est le corps du Christ, qui est l'auteur du ciel. Puis, celui qui a mangé la manne est mort ; celui qui aura mangé ce corps obtiendra la rémission de ses péchés et il ne mourra jamais[3].

Si nous annonçons la mort du Seigneur, nous annonçons la rémission des péchés. Si, chaque fois que son sang est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir, pour que toujours il remette mes péchés. Moi qui pèche toujours, je dois avoir toujours un remède »[4].

J'ai « mangé mon pain avec mon miel ». Tu vois qu'il n'y a nulle amertume dans ce pain, mais qu'il est toute douceur. « J'ai bu mon vin avec mon lait ». Tu vois que c'est une sorte de joie qui n'est salie par aucune souillure de péché. Chaque fois, en effet, que tu bois tu reçois la rémission des péchés et tu es enivré par l'Esprit[5].

Ainsi le saint Job offrait chaque jour un sacrifice pour ses fils, de peur qu'ils n'eussent commis quelque péché dans leur cœur ou en paroles. Toi donc, tu entends dire que chaque fois qu'on offre le sacrifice, on représente la mort du Seigneur, l'ascension du Seigneur, ainsi que la rémission des péchés, et tu ne reçois pas chaque jour le pain de vie ? Celui qui a une blessure cherche un remède. C'est

1. J. A. ASSEMANI, *Codex Liturgicus* 5, p. 354 : « Duabus scilicet ex causis fidelibus corpus suum dari ait, primum quidem in remissionem peccatorum, secundo vero ut illis vitam aeternam in regno coelorum conferat juxta illud : qui manducat corpus meum vivet in aeternum ».

2. S. AMBROSIUS, *Expositio in Psalmum* 118, sermo 8, 48 (PL. 15, 1384 A) : « Tunc utique paratus assiste, ut accipias tibi munimentum, ut corpus edas Domini Jesu, in quo remissio peccatorum est, postulatio divinae reconciliationis et protectionis aeternae ».

3. *Liber* IV, V, 24, éd. Botte, (Sources chrétiennes, 25), p. 86.

4. *Liber* IV, VI, 28, *Ibid.*, p. 87.

5. *Liber* V, III, 17, *Ibid.*, p. 92.

une blessure pour nous d'être soumis au péché ; le remède céleste, c'est le vénérable sacrement [1].

Saint Augustin en répondant aux questions de Janvier, oppose deux avis sur la fréquence de la communion, qu'il approuve toutes deux ; le second se présente comme suit :

Si la plaie du péché et la violence de la maladie sont telles, qu'il faille remettre l'utilisation de pareils médicaments, c'est de l'autorité du pontife qu'il faut être écarté de l'autel pour faire pénitence et c'est de la même autorité qu'il faut être réconcilié. Car ceci veut dire recevoir indignement (la communion), si quelqu'un la reçoit au moment où il devrait faire pénitence [2].

Ce qui rend la communion indigne, c'est le défaut de pénitence, mais l'eucharistie en soi est un médicament.

La question 44 des *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* attribuées à S. Justin en témoigne également :

La vision du prophète Isaïe signifiait le Christ, assis sur le trône de gloire, *purifiant par la participation à sa chair les péchés des hommes impies*, qui partout glorifient la sainte Trinité à cause de la grandeur de ses dons divins [3].

Saint Jean Damascène l'a exprimée dans une belle comparaison théologique :

Pour ceux qui y participent dignement avec foi, l'eucharistie est pour le pardon des péchés et pour la conservation de l'âme et du corps ; mais pour ceux qui y participent indignement et sans foi elle est punition et châtiment, comme la mort de Notre-Seigneur devint pour les croyants la vie et l'incorruptibilité pour atteindre à la béatitude éternelle, mais pour ceux qui n'ont pas cru et qui ont tué le Seigneur une punition et un châtiment éternel [4].

1. *Liber* V, IV, 25, *Ibid.*, p. 95.
2. *Ep.* LIV, cap. III, 4 (PL 33, 201) : « Imo, inquit, si tanta est plaga peccati atque impetus morbis, ut medicamenta talia differenda sint, auctoritate antistitis debet quisque ab altario removeri ad agendam poenitentiam et eadem auctoritate reconciliari. Hoc est enim indigne accipere, si eo tempore accipiat, quo debet agere poenitentiam... »
3. *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*, Quaestio 44 (PG 6, 1287) : « Oblata Isaiae prophetae visio mysterium Christi declarabat, sedentis in throno gloriae et expurgantis per carnis suae manducationem peccata hominum impiorum, qui in universa terra ob magnitudinem divinorum donorum glorificant sanctam et pari honore dignam Trinitatem... »
4. *De Fide orthodoxa*, lib. IV (271), (P.G. 94, 1148 A).

Le principe de l'eucharistie pour le pardon des péchés y est clairement exprimé ; en outre, les indignes ne semblent pas être les pécheurs, mais ceux qui n'ont pas la foi.

Encore bien plus tard, Grégoire de Bergame († 1146) disait :

Nous obtenons sans aucun doute le pardon de nos péchés par ce sacrement, si nous le recevons pieusement, et nous nous unissons au Christ en mangeant sa chair et en buvant son sang [1],

et le cardinal Roland Bandinelli dans les *Sentences* qu'il écrivit vers 1150, disait de l'eucharistie :

(Ce sacrement) a été institué pour qu'en le recevant dignement, les péchés soient remis et les dons du Saint-Esprit soient communiqués et pour que la passion du Christ soit toujours dans notre mémoire... L'effet de ce sacrement, est qu'en le recevant dignement, certains péchés sont remis et certains dons de l'Esprit nous sont commnniqués [2].

Saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* [3] se demande si l'eucharistie a comme effet de remettre les péchés mortels. L'usage et l'enseignement de son temps disent qu'on ne peut s'approcher de la communion avec des péchés mortels ; plutôt que la rémission ce serait la condamnation (*Sed contra*). Cependant il s'est rendu compte que des prières liturgiques montrent que l'eucharistie remet des péchés mortels (*ad* 3m). Il résout cette opposition en expliquant que les *scelera* sont ceux, dont on n'a pas conscience, ou que ce qu'on demande, par l'*absolutio scelerum*, c'est d'avoir une meilleure contrition, ou de mieux les éviter (*ad* 1m). En pratique pour saint Thomas, l'eucharistie ne pardonne pas le péché mortel. En théorie cependant il n...

1. *Tract. de Veritate Corporis Christi*, cap. 20 : « Per hoc sacramentum. si religiose sumamus, absolutionem peccatorum indubitanter consequimur necnon ipsi Christo per esum suae carnis potumque sui sanguinis conjungimur ». Cité par P. Browe, *l. c.*, p. 380.

2. « Ideo institutum est ut per ejus dignam assumptionem peccata remitterentur et sancti Spiritus dona conferrentur et ut Christi passio semper in memoria haberetur... Hujus autem sacramenti hic est effectus, quia per ejus dignam assumptionem, quedam peccata dimittuntur et quedam dona Spiritus nobis conferuntur ». Cité d'après Browe, *l. c.*, p. 380.

3. *S. Th.* III, qu. 79, a. 3.

pas abandonné le principe que l'eucharistie en soi pardonne le péché : « Respondeo dicendum quod virtus hujus sacramenti potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum se. ***Et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata,*** ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum ».

2. — *Complément du baptême et de la pénitence.*

Aphraate nous donne dans un passage de sa IVe démonstration sur l'oraison l'exposé suivant :

(Isaïe) leur a dit (aux Juifs) : vos mains sont pleines de sang. Quel est ce sang qu'Isaïe a prévu, sinon le sang du Christ, qu'ils ont fait descendre sur eux et sur leurs enfants... Mais s'ils étaient lavés dans l'eau, s'ils recevaient le corps et le sang du Christ, leur sang serait expié par le Sang et leur corps serait purifié par le Corps ; leurs péchés seraient lavés... [1]

Il s'agit dans ce texte du péché des juifs qui ont crucifié Jésus-Christ. Ils pourront obtenir le pardon de leur péché par la cérémonie qui se compose du baptême et de la communion. A côté du baptême qui « lave les péchés » se trouve la communion au corps et au sang du Christ qui « purifie le corps et le sang ».

Saint Cyprien dans son *Liber de lapsis* (XV-XVI) parle d'un mal nouveau qui vient de se faire jour dans l'Église. Certains, ayant participé aux sacrifices des démons (*ab aris diaboli revertentes*) s'approchent de la communion ; ils ne se préoccupent pas de pénitence, mais oublient tout simplement leur crime (*poenitentia de pectoribus excussa est, gravissimi extremique delicti memoria sublata est*). Ils méprisent la monition de l'Apôtre aux Corinthiens : « Quiconque mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur » (*I Cor.*, 11, 27). Il continue : « Spretis his omnibus atque contemptis, ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, *ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis...*, vis infertur corpori ejus et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt quam

1. *Dem.* IV, 19, Patrol. syr. I, 182.

cum *Dominum negaverunt* [1]. Il est donc question ici du péché d'apostasie dont le remède doit être la pénitence, la confession, l'imposition des mains et le sacrifice eucharistique. Nous voyons donc que le sacrifice eucharistique, comprenant sans doute la communion, sous les conditions préalables de la pénitence, de la confession et de l'imposition des mains, joue un rôle dans la rémission du péché, même du péché d'apostasie.

3. — *L'application du principe.*

Théodore de Mopsueste lui aussi sait que la communion opère la rémission des péchés, mais il va faire des distinctions. Dans sa deuxième homélie sur la messe (= XVIe hom.) il nous parle des effets de la communion [2] :

« Le corps et le sang de Notre-Seigneur et la grâce de l'Esprit-Saint, qui par là nous sera donnée, nous procureront des secours pour les œuvres bonnes, et nous fortifierons dans nos dispositions, repoussant les vains calculs et éteignant aussi absolument les fautes — si toutefois ce n'est pas volontairement que nous avons agi, mais qu'elles nous ont assailli sans que nous y pensions, et que par a faiblesse de notre nature, sans le désirer, nous y sommes tombés, mais que nous en avons ressenti une grande tristesse et avec une vive contrition nous prions Dieu à cause de ces fautes que nous avons commises. *Sans doute*, en effet, *la communion aux saints mystères nous donnera la rémission de telles fautes, puisque lui-même Notre-Seigneur a dit clairement : Ceci est mon corps, qui pour vous a été rompu en vue de la rémission des péchés*, et : ceci est mon sang, qui pour vous a été répandu en vue de la rémission des péchés (*Matth.* 26, 26-28), et : je suis venu, dit-il, non pour appeler les justes mais les pécheurs à la pénitence (*Matth.* 9, 13). Si donc c'est sans y prendre garde que nous péchons, il nous sera dur de nous approcher des saints mystères ; (si) avec zèle nous faisons le bien et avons horreur du mal et nous nous repentons sincèrement des fautes qui nous arrivent, — ... — *certainement nous aurons, par la réception des saints mystères, le don de la rémission des fautes* selon la parole de notre Seigneur le Christ... »

Pour Théodore, le pardon des fautes par la Communion,

1. *De Lapsis* XVI, P. L., 4, 493.
2. TONNEAU-DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 145, (Vatican, 1949), Hom. XVI, 34, p. 589.

promise par Jésus-Christ dans les paroles de l'institution, s'applique aux péchés de négligence et de faiblesse.

Il dit encore :

Si, en effet, le *charbon ardent* qui fut présenté au moyen d'une pince par le Séraphin, approchant les lèvres enleva absolument les péchés et ne brûla ni ne consuma selon la nature de l'objet visible, bien plus — quand tu vois le pontife, à cause de la grâce de l'Esprit qui est en lui en vue de ce ministère, te donner de ses mains ce don (la communion) avec une grande assurance, — te faut-il, toi, avoir confiance et le recevoir avec grande espérance [1].

Mais il y a d'autres péchés [2] :

Si nous avons commis un grand péché, qui rejette la loi, à jamais — ceci n'est pas dit n'importe comment — il nous faut nous abstenir de la communion... »

Ces « grands péchés » pour Théodore sont de l'ordre de celles que saint Paul énumère dans *I Cor.*, 5 [3].

C'est Philoxène de Mabboug qui nous donne l'information la plus claire et la plus complète. Philoxène veut prouver que l'Esprit-Saint (= la grâce) ne quitte pas l'âme du pécheur. Un de ses arguments est précisément fondé sur la communion pour la rémission des péchés : si l'Esprit-Saint quittait le pécheur, celui-ci deviendrait comme un non-baptisé et il ne pourrait plus s'approcher de la communion ; or c'est précisément comme pécheurs que le prêtre et le peuple communient [4] :

Et après avoir achevé ces sacrifices divins et accompli ces mystères par la descente du Saint-Esprit, il ne distribue pas l'Eucharistie aux autres, avant de l'avoir prise lui-même d'abord, comme un indigent, reconnaissant devant toute l'Église, que lui le premier il prend l'Eucharistie, *pour être purifié par elle ;* puis il la distribue aux autres, afin que soit accomplie réellement la parole, que d'abord il offre le sacrifice pour lui-même et ensuite pour le peuple. Car s'il n'avait pas sacrifié d'abord pour lui-même, il ne se serait pas

1. *Ibid.*, Hom. XVI, 38, p. 595.
2. *Ibid.*, Hom. XVI, 39, p. 597.
3. *Ibid.*, Hom. XVI, 43, p. 601.
4. A. Tanghe, *art. c.*, p. 61.

approché le premier de l'Eucharistie. Donc son sacrifice témoigne contre lui qu'il est pécheur, car *c'est en tant que pécheur qu'il prend l'Eucharistie pour être purifié par elle* et il la distribue à tous ceux qui sont dans ces dispositions. Pour cette raison, au moment de leur distribuer les Mystères, il dit : « Le corps de Dieu pour le pardon des péchés » et : « Le sang du Fils de Dieu pour la purification des fautes », rappelant par cette parole ce que Notre-Seigneur dit à ses disciples lorsqu'il leur distribua ses Mystères : « Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous pour le pardon des péchés » et « Ceci est mon sang qui est versé pour le pardon des péchés.

Il est intéressant de noter que pour Philoxène « il n'y a pas de péché qui puisse nous dépouiller de notre baptême (c'est-à-dire, de l'Esprit et de la grâce) ni l'adultère, ni le vol, ni la fornication, sauf la négation de Dieu et la communication avec les démons, parce que l'Esprit n'entend pas rester là où habite Satan » [1].

Toutefois, l'argument de Philoxène est affaibli par le fait qu'en son temps certains théologiens ou pasteurs prétendaient que le péché empêche le fidèle de s'approcher de l'eucharistie. C'est pourquoi il dit :

Comment alors le pécheur s'approche-t-il de la communion des saints mystères, si l'Esprit-Saint qui lui permettait de le faire n'est pas en lui ? — Comme le non-baptisé ne peut pas s'approcher des Mystères, ainsi le pécheur *(ne le peut pas)*, si le Saint-Esprit l'a quitté selon la parole stupide de ceux qui disent : il ne peut pas s'approcher des Mystères. Et si le pécheur ne s'approche pas des Mystères, pourquoi ont-ils été donnés ? Que devient cette parole : « Ceci est mon corps qui est rompu pour la rémission des péchés » et « Ceci est mon sang qui est versé pour la rémission (des péchés) » [2].

A comparer Philoxène de Mabboug avec Théodore de Mopsueste, on constate que les deux sont d'accord pour affirmer en général que l'eucharistie pardonne les péchés. Mais alors que pour Philoxène c'est la rémission de tous les péchés, sauf la négation de Dieu et la communication avec les démons, qui enlèvent l'Esprit-Saint, pour Théodore il y a plusieurs péchés

1. *Ibid.*, p. 62.
2. *Ibid.*, p. 69.

graves qui empêchent de s'approcher des Mystères ; ce sont des péchés considérés comme graves en soi, commis sans crainte, non par faiblesse ou par négligence, qui enlèvent l'Esprit quand on y persévère et y demeure [1]. La différence entre Philoxène et Théodore ne porte essentiellement que sur le point de savoir quels sont les péchés qui enlèvent l'Esprit.

Un dernier témoignage très explicite nous est donné par une page que le copiste du manuscrit syriaque 201 de la Bibliothèque Nationale a inséré dans le texte du *Liber Graduum*. En voici la traduction française :

Du livre du paradis. L'abbé Pémen a dit : ... Les péchés commis avant le baptême, sont remis par le baptême purificateur ; comme il est dit : faites pénitence et que chacun de vous se laisse baptiser au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour le pardon des péchés (*Act.* 2, 38). Les péchés commis après le baptême (sont remis) par les saints mystères du corps et du sang de Notre-Seigneur : ceci est mon corps et ceci est mon sang qui est rompu et qui est versé pour la rémission des péchés. C'est ainsi qu'ils seront remis : si ce sont des péchés que l'Écriture Sainte condamne sévèrement, que saint Paul commande d'écarter du royaume des cieux ceux qui les commettent, ceux-là seront remis, quand après un certain temps de (pénitence) dans des sacs et la cendre selon les canons et les lois imposées aux transgresseurs par les supérieurs, on reçoit la communion, le cœur plein de repentir sur ses transgressions. Mais si on commet quelque faute envers les frères, et si en toute humilité on fait une métanie en demandant le pardon avec repentir, immédiatement Dieu lui pardonne, puisqu'il a dit : va te réconcilier avec ton frère, et : pardonne et on te pardonnera [2].

Ce manuscrit est du XIIe siècle. Et ce texte sort évidemment d'un milieu monastique, où cette théologie s'est peut-être conservée plus longtemps. Peu importe ici ; il exprime très clairement le principe que tous les péchés commis après le baptême sont remis par la communion, à condition certes qu'il y a pénitence et componction.

1. TONNEAU-DEVREESSE, *l. c.*, Hom. XVI, 42, p. 601.
2. KMOSKO, *Liber Graduum*, Patrol. syr. III, p. II-III.

Conclusion

Les textes réunis ici attestent l'existence d'une théologie dans laquelle le pécheur obtient la rémission de son péché par la communion au Corps et au Sang de Notre-Seigneur. Nous avons reconnu ce principe dans un grand nombre de textes liturgiques occidentaux et orientaux très anciens. Nous l'avons retrouvé également dans un certain nombre de textes littéraires, qui nous ont montré plus clairement la portée de ce principe : la communion joue un rôle dans la rémission des péchés au baptême (Aphraate) et à la pénitence publique (Cyprien) ; elle donne le pardon de tous les péchés, sauf de l'apostasie (Philoxène). En somme, le principe n'est pas appliqué partout avec les mêmes conséquences, il n'a pas partout la même portée. C'est dire qu'il faudrait en faire l'histoire, en partant d'une documentation plus complète.

Il faudrait en effet tâcher de préciser où et quand cette théologie s'est manifestée d'abord, où elle s'est répandue et quel fut le procès de sa disparition. Quelles ont été, au cours de son histoire, sa portée et sa justification théorique ? Il y aura surtout à élucider le rapport entre l'eucharistie et la pénitence. Il semble d'après nos textes qu'une contrition et une pénitence soient requises pour s'approcher de la communion. C'est ainsi que cette théologie satisfait à l'exigence de saint Paul, de s'approcher dignement de la table du Seigneur (*I Cor.* XI, 27). Cependant si la rémission est accordée par l'eucharistie, on comprend difficilement qu'elle soit en même temps l'effet du sacrement de pénitence. On peut espérer ainsi que l'étude historique et approfondie de cet aspect enrichisse notre connaissance et de l'eucharistie et de la pénitence.

D. A. Tanghe.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — Un long article intitulé *Le latin, langue de l'Église* et signé « trois étoiles », a paru en première page de l'*Osservatore Romano* du 25 mars. Tout en n'abordant que très rapidement l'aspect liturgique du latin, le texte est, sur ce sujet, d'une dureté pénible [2]. Nous nous demandons si une cause bonne — une solide connaissance du latin est en effet pour le clergé une clé importante de la tradition — n'est pas ainsi mal défendue et ne risque pas d'indisposer plutôt que de convaincre. Personne n'ignore que le latin comme langue liturgique pose à notre époque de très graves problèmes [3]. « Évitons, en ce domaine encore ouvert à la libre discussion, toute polémique passionnée », dit à propos de l'article en question, le chroniqueur des *Études*, mai, p. 255. Réjouissons-nous cependant de ce que l'en-tête de l'article ne porte pas « *la* langue de l'Église » et que dans l'article lui-même on se montre conscient de la valeur du grec comme autre clé importante de la tradition. Il serait de grande portée œcuménique que la Rome chrétienne d'aujourd'hui remette davantage en honneur et en pratique cette langue, à proprement parler sa langue maternelle, et qui, selon un mot de Pie XII cité dans l'article visé, constitue avec le latin « un trésor d'une supériorité incomparable ».

C'est sans doute pour souligner cette œcuménicité de l'Église que le pape Jean XXIII a conféré en rite byzantin — geste bien inattendu — le dimanche 16 avril, la consécration épiscopale à

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. L'amour du latin a été attiédi, lit-on, par « la campagne actuellement menée contre le latin liturgique, campagne qui, bien souvent, se couvre de prétextes fallacieux et qui est déloyalement menée avec une audace qu'on a qualifié de fanatisme iconoclaste ». Cfr *DC*, 7 mai, col. 599.
3. La dernière importante publication à ce sujet est de l'abbé WINNINGER. L'ouvrage, intitulé *Langues vivantes et Liturgie* (Éd. du Cerf), est précédé d'une préface de S. Exc. Mgr WEBER, évêque de Strasbourg.

Mgr Acace COUSSA, assesseur de la Congrégation orientale, moine alépin de rite grec melkite. Comme d'autres gestes du Saint-Père, celui-ci a dû faire choc, et pour beaucoup dans un sens salutaire.

Il n'empêche que malgré cela l'on éprouve un certain malaise devant les photos et les textes concernant ce sacre. Le journal *Kathimerini* d'Athènes écrivait : « Le fait que tout récemment le pape a consacré un évêque uniate de Hiérapolis n'est pas un signe de changement substantiel dans les pensées et dans les méthodes de la part du Vatican ; l'Église uniate, instrument dont se sert l'Église catholique pour saper l'orthodoxie, fut et reste un des sujets qui séparent cette dernière du Vatican ». Sans doute doit-on déplorer de tels propos, mais on peut se demander s'ils n'ont pas une certaine justification [1] —. Que l'on considère par exemple la manière dont on avait revêtu l'illustre célébrant d'un mélange hétéroclite d'ornements byzantins et latins, ce qui est presque symbolique de la manière traditionnelle dont on a envisagé jusqu'ici en Occident l'union des deux Églises. Ce qu'on demande à Rome, c'est une compréhension bien plus nuancée de la chrétienté orientale, cette chrétienté qui est autre chose, bien autre chose qu'une histoire de rites, de rituels et de rubriques.

On s'est félicité du fait, considéré comme de bon augure, qu'au début de 1960 le Pape ait proclamé comme futurs patrons du concile, les deux docteurs de l'Orient, saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nazianze ainsi que saint Grégoire le Grand. Il est bien curieux de constater que la proclamation récente de saint Joseph comme patron et protecteur du futur concile [2] est venu apporter une confirmation décisive à ce qu'on répète de plus en plus en haut lieu, à savoir que le concile ne sera pas avant tout un concile d'unité, mais qu'il concernera premièrement les problèmes internes de l'Église catholique. En effet, saint Joseph a été inséré dans un régime sanctoral typiquement latin, si étrange que cela puisse paraître. Le catholicisme occidental vénère saint Joseph comme patron de l'Église universelle, mais l'Orient a une peur extrême dès qu'il entend l'Occident parler d'universel, même si le mot voisine avec un nom qui symbolise en quelque sorte l'effacement même et le service désintéressé. Ce que l'Orient

1. Le P. WENGER, dans un article de *La Croix*, 3 mai, intitulé *Universalité de la papauté*, a rapporté cette réflexion du journal grec comme un malentendu. Il nous semble que le malentendu n'est pas unilatéral.

2. Cfr *OR*, 19 mars ; *DC*, avril, col. 417-424.

attend de l'Occident, c'est le respect de sa théologie, de sa spiritualité, de son régime de gouvernement ecclésiastique, de son droit et finalement de son rite qui est l'expression de toute une vie qui lui est propre.

Nous croyons utile de faire ces réflexions car il arrive, par manque d'information, que l'on s'étonne de ce que les intentions les plus nobles et les actes les plus sincères trouvent si peu de résonance parmi ceux qui sont séparés de nous. Peut-être ceux-ci craignent-ils qu'on n'aille pas assez au cœur des problèmes et, qu'en restant trop à la périphérie, le fond des choses n'en soit voilé.

Le Monde du 24 mai a publié un bon article de Henri FESQUET sur la préparation du concile. « Jean XXIII a décongestionné l'Église, écrit l'auteur. Chacun s'y sent aujourd'hui à l'aise, et peut faire entendre sa voix. » Pour la cause de l'unité, l'auteur attend beaucoup de l'autocritique que le Pape a réintroduite dans l'Église. Il se fait en même temps l'interprète de toute la presse catholique qui, ces derniers temps, s'est plainte un peu partout de ce que les préparatifs du concile se déroulent derrière un « rideau de fumée » ou même « une muraille de Chine ». Les éditeurs de vingt quotidiens catholiques des Pays-Bas, par exemple, se sont adressés à Rome pour demander que le travail des journalistes soit facilité. Une conférence de presse du secrétaire de la commission centrale, Mgr FELICI, le 18 avril, a produit plutôt l'effet d'une « douche glaciale » et fut considérée « en éclatante contradiction avec les déclarations de Pie XII sur l'opinion publique dans l'Église », comme aussi avec la volonté expresse du Pape actuel [1]. On sait que l'épiscopat d'Autriche à demandé à Rome que, dans sa phase préparatoire, le concile utilise davantage la compétence des laïcs. Nous avions déjà noté qu'en janvier dernier, le cardinal KÖNIG, archevêque de Vienne, avait déclaré que la collaboration des laïcs serait souhaitable [2]. L'organe d'information des intellectuels catholiques autrichiens *Actio Catholica* a publié à ce sujet un article très nuancé souhai-

1. Cfr Dr. Otto B. ROEGELE, *Konzil und Presse*, dans *Rheinische Merkur*, 26 mai, p. 4; *De Tijd-Maasbode*, 19 avril, p. 5. Compte rendu officiel dans *OR*, 20 avril ; cfr *DC*, 21 mai, col 665-668.

2. Cfr le texte du discours dans *HK*, avril, p. 294-296 ; *DC*, 2 avril, col. 443-447.

tant voir dissiper les appréhensions de la plupart des laïcs qui estiment que, la préparation s'opérant à huis clos, il n'y a plus qu'à attendre, conformément à une discipline traditionnelle et muette, ce qui sera décidé en haut lieu [1].

Les quinze volumes des *Acta et Documenta* de la phase anté-préparatoire au concile sont maintenant au complet. Ils comprennent ensemble 9.520 pages et sont actuellement à l'étude auprès des différentes commissions et des secrétariats. Huit volumes contiennent les *Consilia et vota episcoporum et praelatorum*, classés d'après les continents. Les deux premiers groupent les lettres des évêques de tous les pays d'Europe autres que l'Italie, en tout 451, tandis que le troisième contient 311 lettres des évêques italiens. Il y a 229 lettres des évêques d'Asie (t. IV), 244 des évêques d'Afrique (t. V), 348 des évêques de l'Amérique du Nord et Centrale (t. VI), 358 des évêques de l'Amérique du Sud et l'Océanie (t. VII). Le huitième volume contient 109 lettres des supérieurs généraux des Ordres religieux. Un *Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt* (2 vol.) n'énumère pas moins de 8.972 propositions, dont 4.232 d'ordre doctrinal, canonique et disciplinaire. Parmi les autres 4.740 suggestions concernant des sujets divers, figurent celles se rapportant à l'unité chrétienne.

On pense qu'avant le concile, une autre série de volumes — peut-être même plus longue que la première — rassemblera encore les travaux des commissions et des secrétariats [2]. C'est donc avec raison qu'on peut dire que la préparation du concile provoque dans l'Église un immense brassage d'hommes et d'idées. Selon l'image de S. S. Jean XXIII, dans sa lettre apostolique de Pentecôte aux évêques du monde entier, la petite semence d'il y a deux ans devient un arbre débordant de vitalité, portant des fleurs et des fruits, riche de promesse pour l'avenir de l'Église. Ceci, dans l'esprit du Pape, est un sujet de re-

1. Cfr *ICI*, 1er avril, p. 5. Sur les difficultés existant actuellement dans l'Église pour un sain dialogue, cfr les réflexions de la revue néerlandaise *De Maand* (Bruxelles-Utrecht) de février (résumé dans *ICI*, 15 avril, p. 26).

2. *T*, 15 avril, p. 368. *HK*, avril, donne une analyse détaillée des organes préparatoires au concile. Cfr aussi J. Kerkhofs, S. J., *Spanningen binnen het concilie* (Tensions au sein du concile), dans *Streven* (Louvain-Amsterdam), avril ; trad. dans *Choisir* (Fribourg), mai.

connaissance, devant stimuler des prières ferventes dont le Saint-Père souligne à cette occasion l'importance primordiale.

Le monde catholique s'est beaucoup réjoui de ce que cet appel à la prière ait trouvé un écho chez nos frères anglicans, notamment chez le Dr. FISHER, lorsqu'il présidait pour la dernière fois comme archevêque de Cantorbéry la Convocation de sa province : « J'espère, a-t-il dit, que beaucoup dans l'Église d'Angleterre s'uniront à la prière de leurs frères de l'Église de Rome pour que Dieu fasse que ce concile du Vatican ne serve pas à blesser, mais à aider, à accroître l'unité d'esprit parmi toutes les Églises, de sorte qu'elles puissent coopérer toujours davantage à répandre l'Évangile de Dieu, la bonne nouvelle de la réconciliation avec lui » [1].

U.R.S.S. — Depuis quelques mois, déjà avant la récente demande d'admission comme membre du Conseil œcuménique des Églises soumise par le Patriarcat orthodoxe de Moscou (voir ci-après), on remarquait des signes évidents d'efforts de toute nature faits par l'Église orthodoxe russe afin d'entrer en contact avec les chrétiens de l'étranger. Pour la première fois *ŽMP*, nº 11, 1960, consacre une chronique spéciale aux événements des Églises à l'extérieur, orthodoxes et autres. Depuis plus longtemps encore, la revue patriarcale donne des nouvelles détaillées des réunions œcuméniques les plus importantes, comme celle de Rhodes en 1959 et celle de St. Andrews en 1960. *ŽMP*, nº 2, 1961, contient un article sur la Semaine de Prière pour l'Unité chrétienne, citant l'abbé Couturier et ses initiatives. Cette ouverture sur l'ensemble du monde chrétien et les possibilités d'entrer en relation avec lui peuvent être d'un grand soutien pour l'Église russe à l'intérieur du pays, précisément à un moment où les brimades contre elle s'y multiplient.

L'actuelle OFFENSIVE ATHÉE coïncide avec la mise en œuvre du plan septennal qui devra s'achever en 1965. Le but en est le passage au communisme, l'avènement de la société communiste dans laquelle il n'y aura pas place pour la religion. Aussi, le projet constitutionnel en vue de cette réalisation n'aurait, dans

1. *The Times*, 2 mai ; *CEN*, 5 mai, p. 10.

sa rédaction actuelle, pas un mot sur la liberté des cultes [1]. Le Parti a décidé d'entreprendre une campagne d'épuration de grande envergure. *Radio Moscou* a déclaré que 1.500 jeunes gens et jeunes filles de 17 établissements universitaires et d'enseignement supérieur de Léningrad ont été, dans ce but, organisés en 130 brigades spéciales. Après avoir suivi un cours de formation au Musée d'Histoire de la religion et de l'athéisme, les étudiants se rendent dans les régions rurales où ils donnent des conférences et projettent des films de propagande. A Moscou, les membres du Parti sont invités à renforcer l'activité athée parmi le public par des visites à domicile des Moscovites croyants [2]. L'exploit de Jurij Gagarin, premier cosmonaute, est utilisé comme nouvel argument : « Les fusées prouvent que le ciel est vide... » La revue athée *Science et Religion* est plus que jamais d'une navrante naïveté, en exaltant l'« évident recul de Dieu devant la Science ». Le n° 3, 1961, de cette revue contient cependant des plaintes contre l'inertie de l'intelligentsia dans la lutte antireligieuse : « Pourquoi ne trouvons-nous pas parmi les athées les noms de nos principaux écrivains ? » Le même reproche est adressé aux camarades cinéastes. On sait qu'en UKRAINE en particulier la résistance religieuse est extrêmement tenace. Et cela spécialement parmi les grecs-catholiques qui ont été placés de force sous l'autorité du patriarcat de Moscou. Deux films récents, *Le Peuple accuse* et *Ivana* ont pour objectif de déblatérer contre la mémoire du métropolite Mgr André SZEPTYCJKYJ († 1944), entreprise assez audacieuse si on se souvient du fait que M. Chruščev lui-même, alors président de la République soviétique ukrainienne, accompagna le grand évêque vers son dernier lieu de repos [3]. Il est regrettable que *ŽMP*, n° 1 de cette année, dans un article, *La fin de l'Union de Brest*, ne respecte pas non plus cette noble figure irénique, si éloignée de tout nationalisme étroit. Ajoutons que l'article en question n'est pas signé.

La FÊTE DE PÂQUES de cette année a été célébrée en U.R.S.S. avec une affluence record de fidèles, malgré les mesures sévères prises par les autorités. On signale de nombreux INCIDENTS

1. Cfr *Réforme*, 27 mai, M. PROSTIEV, *L'Église russe accepte le pari*.
2. *Nouvelles de l'Europe de l'Est*, 14 avril ; *SŒPI*, 31 mars, p. 8.
3. Cfr le bulletin allemand *Expulsus*, 5, 1960.

provoqués par des brigades de Komsomols. A KIEV, plus gravement encore que l'an passé, un millier de jeunes soviétiques ont semé la perturbation durant les services de la nuit pascale de la cathédrale Saint-Vladimir [1]. La bénédiction des œufs et des mets de Pâques en dehors de l'enceinte des églises était, cette année, interdite, ainsi que la participation des artistes de l'État aux chœurs d'églises à l'occasion des solennités. La radio et la télévision avaient organisé des émissions antireligieuses spéciales.

De toutes manières, on tente maintenant d'enrayer les progrès du christianisme en U.R.S.S. Nous avons déjà signalé que, ces derniers temps, il est souvent procédé à la fermeture arbitraire des églises. Des prêtres zélés sont constamment déplacés. Le régime essaie aussi d'empêcher la relève pastorale en asphyxiant les séminaires et les académies de théologie. Comme conséquence des diverses vexations, le séminaire de Léningrad n'aurait accueilli en première année à la rentrée dernière que 9 étudiants au lieu de 40 [2]. Malgré le renouveau religieux indéniable, l'Église russe orthodoxe en U.R.S.S. doit pouvoir compter plus que jamais sur les prières d'intercession de toute la chrétienté.

Quelques ARTICLES : Dans *ICI*, 1 mai, p. 25, *Pourquoi les survivances religieuses en U. R. S. S. ?*

L. USPENSKIJ, *Pour le jubilé d'André Roublev* (600e anniversaire), dans *M*, n° 35, 1960, p. 44-53.

BISHOP ANTHONY, *Visit to Russia*, dans *Sobornost*, hiver 1961, p. 180-186.

Nicolas ZERNOV, *A Visit to the Russian Church*, ibid., p. 186-191.

P. DUPIRE, *Athéisme et religion en U. R. S. S.*, dans *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, avril, p. 35-38.

V. I. SEDURO, *Les récents développements des études sur Dostoïevsky en Union soviétique* (1955-1960), un intéressant volume de 132 pages de la revue annuelle *Problèmes soviétiques* (Munich), n° 3, 1960.

1. Cfr *La Croix*, 14 avril, témoignage d'un groupe d'étudiants de l'étranger qui ont décrit la scène comme « terrifiante ».

2. Cfr *Réforme*, art. cit. *ŽMP*, n° 1, p. 19, donne pour la première fois quelques chiffres au sujet des séminaires. Des huit séminaires ensemble sont sortis en 1960 185 étudiants. De ceux-ci 66 compléteront leur formation théologique dans une académie de théologie, tandis que les 119 autres sont allés rejoindre une paroisse. Les deux Académies de théologie de Moscou et de Léningrad terminaient l'an dernier avec 43 étudiants du dernier cours.

Allemagne. — Le X[e] KIRCHENTAG du protestantisme allemand aura lieu à la date prévue, du 19 au 23 juillet, dans la partie occidentale de Berlin, les autorités de la République Démocratique ayant refusé leur accord pour que la rencontre se fasse à Berlin Est, comme les organisateurs l'avaient d'abord projeté. Le Praesidium du KIRCHENTAG n'a pas cru devoir accepter l'offre du gouvernement de la R.D.A de porter son choix sur Leipzig. Ce refus a été jugé provocateur par l'agence de presse de l'Est [1].

Angleterre. — Le 10 mai, un grand DÉBAT a eu lieu à la Chambre des Lords sur l'unité chrétienne suivant une motion du comte d'Arran, demandant l'approbation pour les efforts faits actuellement en faveur de la réunion des chrétiens. En ouvrant ce débat, qu'on peut considérer comme réellement historique et qui a duré plus de six heures sans interruption, Lord Arran commença par dire qu'il n'était qu'un des nombreux simples chrétiens perplexes et affigés dans leur foi à cause des disputes et divisions des Églises [2]. Les échanges de vues ont été animées, en particulier par une intervention du comte Alexander de Hillsborough, baptiste et président honoraire du Conseil des Églises protestantes du Royaume-Uni, qui fit part des objections que le dit Conseil a élevées contre la visite du Dr. FISHER au Pape. L'ensemble du débat s'est déroulé à un niveau élevé et sur un ton toujours correct, bien que parfois vif. Un réel désir d'unité s'y est manifesté. C'est la dernière séance de la Chambre des Lords à laquelle devait assister l'archevêque Geoffrey Fisher avant sa retraite, le 31 mai. De nombreux orateurs lui ont exprimé leur satisfaction pour ses récentes initiatives. En fin de séance, Lord Arran a retiré la motion, qu'il n'avait présentée, selon l'usage, que pour provoquer le débat, le premier depuis de longues années consacré par les Lords à une question essentiellement religieuse.

1. Conduite par le métropolite Mgr DOROTHEOS des Iles des Princes, une délégation d'évêques, d'ecclésiastiques et de théologiens grecs a visité en mars l'Allemagne occidentale, officiellement invitée par le Département gouvernemental de la presse et de l'information. Mgr Dorotheos a rendu visite au cardinal DÖPFNER de Berlin, et aux abbayes de Maria-Laach et de Niederaltaich ; cfr *Der Christliche Osten*, n° 2-3, 1961, p. 65.

2. Cfr *Times*, 11 mai, p. 20 ; *ICI*, 1er juin, p. 7.

La NOUVELLE VERSION anglaise du Nouveau Testament est immédiatement devenue un *best-seller*. Imprimée sur les Presses universitaires d'Oxford et de Cambridge, elle est le fruit de treize années de travail d'un comité interconfessionnel de spécialistes représentant onze dénominations non catholiques de Grande-Bretagne. Du côté catholique, l'avis a été émis que la nouvelle Bible anglaise pourrait très bien servir de base à un texte biblique acceptable tant pour les protestants que pour les catholiques. A ce propos, le professeur C. H. DODD, président du comité responsable de la nouvelle traduction, a déclaré dans le *Sunday Times* : « Toute requête en vue de modifier une quelconque partie de la traduction pour l'adapter aux positions catholiques romaines devrait être examinée avec le plus grand soin » [1].

Athos. — Les premières nouvelles sur la célébration du millénaire en 1963 sont publiées par *AA*, 10 mai. Un navire spécial transportera les participants, qui représenteront sans doute un grand nombre d'Églises, près des différents centres de la Sainte Montagne. Les pèlerins pourront ainsi retourner dormir sur le navire. On prévoit des cérémonies dans les monastères suivants, tous idiorrythmiques: Grande Laure, Vatopédi, Iviron, Docheiariou. L'organisation a été assumée par le patriarcat œcuménique, le ministère grec des Affaires étrangères, et la double Synaxe athonite.

Bulgarie. — Du 17 au 31 mars, deux représentants du C.O.E. ont été les hôtes de l'Église orthodoxe bulgare. Ce furent le Rev. Francis HOUSE et M[lle] Loïs MEYHOFFER. Ils ont été reçus par S. S. le patriarche CYRILLE et ont visité nombre de villes et de monastères. Le 21 mars, M. House a fait une conférence en français à l'Académie théologique sur l'histoire, l'organisation, l'enseignement et la vie liturgique de l'Église anglicane. A cette occasion, le journal de l'Église bulgare expose longuement l'histoire des relations anglo-orthodoxes depuis 1690.

Le patriarche en concélébration avec les membres du Saint

1. Cfr *SŒPI*, 31 mars, p. 6.

Synode a consacré cette année le SAINT CHRÊME le jeudi saint (6 avril) [1].

Constantinople. — Sur proposition de S. S. le patriarche ATHÉNAGORE, le Saint-Synode, en sa séance du 7 février, a élu deux nouveaux métropolites titulaires. Le recteur de l'École théologique de Chalki, l'archimandrite Maximos REPANELLIS devient métropolite de Stavropolis, le diacre Chrysostomos CONSTANTINIDIS, professeur à Chalki, secrétaire général du bureau de coordination des questions œcuméniques et très actif dans ce domaine, est nommé au siège de Myre en Lycie. Les ordinations ont eu lieu respectivement le 26 février et le 5 mars [2].

Égypte. — Le discours du jour de l'an de S. B. Mgr CHRISTOPHOROS, reprenant les thèmes habituels, n'a guère apporté de nouvelles. Les plans pour la consolidation de l'église historique Saint-Sabas-le-Sanctifié à Alexandrie, ont été examinés à Athènes et les moyens financiers promis. Les plans pour le nouveau palais du patriarcat sont prêts et la mise en valeur des terrains appartenant au patriarcat est à l'étude [3].

Le dimanche 29 janvier a eu lieu à Alexandrie une importante cérémonie : S. B. le patriarche a posé la PREMIÈRE PIERRE du nouveau palais patriarcal. Comme S. B. le soulignait dans son discours, les patriarches d'Alexandrie n'ont guère eu de lieu d'habitation fixe depuis l'invasion arabe au VIIe siècle. La situation a été particulièrement pénible depuis que Mgr Sophronios a quitté Hamzaoui (Le Caire), où les patriarches s'étaient établis vers la fin du Xe siècle, pour revenir à Alexandrie. Une image du noble bâtiment est reproduite dans le journal. Il s'élèvera à côté de l'église historique Saint-Sabas-le-Sanctifié. Les frais de construction ont été assumés en grande partie par le Gouvernement grec [4].

1. *Cărkoven Vestnik* (Sofia), 29 avril. Ibid., 6 mai, un intéressant article illustré de l'archimandrite Basile sur la préparation, la consécration et la conservation du saint Chrême.

2. *AA*, 1 et 8 févr., 1, 8, 15 et 22 mars. Le métropolite Chrysostome reçut les éloges du Saint-Synode pour ses services au Patriarcat œcuménique comme président des comités synodaux concernant les questions interorthodoxes et œcuméniques.

3. *P*, 1er janv.

4. *P*, 1er fév.

États-Unis. — L'archidiocèse orthodoxe grec a édité son CALENDRIER 1961. Il contient une masse de renseignements : une importante section liturgique, l'analyse de toutes les Églises orthodoxes autocéphales et autonomes, y compris les ukrainiennes, des Églises orientales « mineures », des Églises étrangères (catholique, vieille-catholique, etc.). Ensuite on expose brièvement l'attitude de l'Église orthodoxe sur diverses questions d'actualité (insémination artificielle, contrôle des naissances, suicide, incinération des morts, discrimination raciale — toutes rejetées ; la circoncision, « devenue une mode en Amérique », et l'autopsie ne sont pas condamnées). On en vient à des directives pour les mariages, baptêmes, funérailles, etc., et finalement aux œuvres et à l'organisation de l'archidiocèse. La partie œcuménique (en deux langues) est en général très bien faite. Espérons seulement qu'en 1962 on finira par reconnaître que l'Église catholique baptise non par aspersion mais par infusion, presque comme les Grecs orthodoxes eux-mêmes d'ailleurs (voir plus loin sous GRÈCE).

Mentionnons aussi l'édition suivante : *Parishes and Clergy of the Orthodox, and the other Eastern Churches in North and South America together with the Parishes and Clergy of the Polish National Catholic Church, 1960-1961*, 141 p., ill., publiée par The Joint Commission on Cooperation with the Eastern Churches of the General Convention of the Protestant Episcopal Church, dont l'évêque Lauriston L. SCAIFE (Buffalo) est président, et M. Paul ANDERSON secrétaire [1].

Finlande. — Le 14 janvier dernier, l'archevêque de l'Église orthodoxe autonome finlandaise Mgr GERMAN, démissionnaire depuis le 1er juillet 1960, est décédé à Kuopio. L'archevêque, de son nom de famille AAV, était né le 2 septembre 1878 en Esthonie dans la famille d'un *psalomščik* (clerc). Devenu veuf en 1922, il est élu simultanément évêque auxiliaire dans deux Églises différentes, celle d'Esthonie et celle de Finlande. C'est le patriarche de Constantinople, MELETIOS IV, qui le consacre évêque en 1923. En 1935 il est élu archevêque de Carélie et de toute la Finlande[2]. Son successeur est son évêque vicaire Mgr PAUL.

1. Une première édition fut signalée ici en 1952, p. 390, note 2.
2. Cfr *ŽMP*, n° 3, p. 76.

France. — Du 29 avril au 4 mai s'est réuni à VALENCE le synode national de l'Église réformée de France. On y a parlé de la RÉORGANISATION de l'Église qui s'impose en une époque de grands bouleversements sociaux, culturels et démographiques. Le synode a décidé la création d'un MINISTÈRE DE DIACRES à plein temps et d'une liturgie d'ordination de ces diacres. Il a aussi exprimé sa satisfaction des études entreprises en commun par les Églises luthériennes et réformées en France et d'Alsace-Lorraine, en vue de l'élaboration d'une commune liturgie de consécration ou ordination pastorale, premier pas vers l'unification de toutes ces Églises en une « Église évangélique unie » [1].

Grèce. — La TENSION entre le Gouvernement et le Saint-Synode semblerait plutôt augmenter. Il y a actuellement quatre diocèses vacants (Serrai, Syros, Messénie et Étolo-Acarnanie). Le Saint-Synode refuse de commencer les démarches nécessaires pour l'élection de nouveaux pasteurs (rédaction de la liste des candidats, convocation de la hiérarchie) aussi longtemps que le Gouvernement n'aura pas accepté ses deux exigences fondamentales : rétablissement du principe de translation d'un siège à un autre pour les évêques, diminution des qualités exigées des candidats épiscopables. Le Gouvernement, au contraire, entend maintenir la loi et demande au Saint-Synode d'agir [2].

La commission qui a étudié la question de la RÉVISION des limites diocésaines a terminé ses travaux. Cette révision devrait aider à réduire les inégalités en étendue et richesse entre les différents diocèses et par cela même écarter un des arguments en faveur de l'amovibilité des évêques. Le Saint-Synode fait la sourde oreille, ce qui provoque l'indignation des zélateurs de la bonne marche de l'Église.

1. *SŒPI*, 12 mai, p. 4.
2. *K*, 10 et 17 mai. On a appris par après (*K*, 31 mai) que le Saint-Synode a convoqué la Hiérarchie en session extraordinaire du 18 au 30 septembre pour décider des questions pendantes, dont celle du liste des candidats à l'épiscopat et de l'élection des évêques pour les quatre sièges vacants. Un autre point du programme sera le salaire du clergé et l'abolition de l'impôt paroissial.

Le 1er février les Chambres grecques ont voté la Loi fondamentale de l'Église orthodoxe autonome de CRÈTE. Cette nouvelle loi, tout en rationalisant les institutions administratives et juridiques de cette Église, a laissé intactes les prérogatives essentielles du patriarcat œcuménique, instance hiérarchique suprême de l'Église crétoise. Texte de cette loi dans *AA*, à partir du 26 avril.

Suite à un pénible incident survenu récemment à Salonique [1] où le métropolite a excommunié la direction d'une pieuse association parce qu'elle avait fait écouter au magnétophone un DISCOURS ENREGISTRÉ par un prédicateur à qui le même métropolite avait refusé la permission de parler dans son éparchie, le Saint-Synode a recommandé aux évêques d'interdire dans les églises ou les salles d'associations religieuses la reproduction de sermons enregistrés. Il s'agit surtout d'une défense faite aux prédicateurs laïcs de prononcer des sermons dans des assemblées religieuses. L'évêque local ne peut donner de permission que dans certains cas. On souligne que « la prédication de la Parole de Dieu revient au pouvoir de l'Église d'enseigner, ce qui est garanti exclusivement à ceux qui ont été ordonnés » [2]. Réaction douloureuse de désapprobation dans *En*, 15 mars, qui cite d'autres commentaires dans le même sens et d'où nous apprenons que huit seulement des treize membres du Synode ont signé la circulaire.

PhO, 20 mars, parle du BAPTÊME, déclarant totalement invalide la collation de ce sacrement d'après la manière suivante décrite et prescrite par un évêque grec : « Puisqu'il y a danger de suffocation dans l'eau pour l'enfant au cours des trois immersions prescrites (...), il est absolument nécessaire que l'enfant soit immergé jusqu'aux omoplates seulement et que, ensuite, de l'eau soit versée sur sa tête par la main du prêtre qui ne peut faire l'immersion en règle à cause des petites dimensions des fonts baptismaux. » Nous avons peu d'expérience de baptêmes

1. Cfr *An*, janv., mars ; *En*, 15 janv., 15 fév., 1er et 15 mars, 1er avril.
2. *E*, 15 fév., *OO*, mai, p. 154.

grecs, mais nous n'avons jamais vu conférer ce sacrement autrement que de la manière décrite ici et réprouvée par *PhO*. Nous commençons à croire d'après de nombreux indices que l'Orthodoxie est, de fait, beaucoup moins rigoureuse dans sa pratique baptismale que certains polémistes ne le disent. L'infusion est constante, même normale, en Ukraine et en Serbie; les Grecs n'immergent qu'à demi, complétant par l'infusion [1].

Le Saint-Synode a fait des démarches pour que les autorités compétentes empêchent la distribution dans l'armée et les écoles d'une PARAPHRASE en grec moderne du Nouveau Testament faite par les soins des « Gédéonites » (organisation d'origine américaine pour la diffusion gratuite des Écritures). Le Saint-Synode rappelle que la paraphrase du N.T. est explicitement interdite par la Constitution et fait savoir que l'*Apostoliki Diakonia* imprime un million d'exemplaires du N.T. destinés à être distribués gratis dans l'armée et parmi le peuple [2].

L'article de M. J. Ch. KONSTANTINIDIS sur l'Église d'Athènes durant la période 1923-1958, auquel nous avons déjà fait allusion, continue à paraître dans *E*. Dans le numéro du 15 mars 1961, on peut trouver — finalement — des données exactes sur le catholicisme en Grèce. C'est ainsi qu'on apprend qu'à Athènes il y a cinq églises et 14 chapelles catholiques y comprises celles de la communauté de rite oriental. Ces chiffres permettront à nos lecteurs de rectifier les renseignements donnés au t. XXXII (1959) d'*Irénikon*, p. 79, d'après le témoignage de la revue *Zoï*.

Au dernier RECENSEMENT général, du 19 mars 1961, la question : *A quelle religion appartenez-vous ?* n'a pas été posée. On s'interroge sur la raison de cette omission (cfr p. ex. *Spitha*, n° 235, mars 1961) alors que les responsables prétendirent

1. Sur la pratique baptismale il ne devrait donc pas exister de dissension entre orthodoxes et catholiques, car ceux-ci ne baptisent évidemment pas par aspersion, comme du côté orthodoxe on le dit et écrit si souvent.

2. *E*, 9 avril.

« mesurer les forces de la nation ». Le dernier recensement de 1951 avait donné 7.472.559 orthodoxes, 28.430 catholiques, 7.034 protestants, 1.205 monophysites, 4.438 autres chrétiens, 112.665 musulmans, 6.325 israélites, autres religions 29, athées 121.

Depuis novembre 1959 l'*Apostoliki Diakonia* de l'Église de Grèce a entrepris la RÉÉDITION des grands livres liturgiques grecs. Jusqu'à présent nous avons vu le Triode, le Penticostarion, et les Ménées de septembre, octobre et novembre. L'impression est vraiment très belle et dépasse de loin tout ce qu'on a vu jusqu'ici dans ce domaine. L'on regrettera que les éditeurs n'aient pas pu bénéficier des remarques très pertinentes et des corrections proposées en 1935 par le protoprêtre très connu Constantin CALLINIKOS et éditées maintenant seulement par M. FOUNDOULIS de l'Université de Salonique dans *E*, 15 fév. et 1er mars. Quelques sondages ont révélé chaque fois dans le nouveau texte l'incorrection signalée par le R. P. Callinikos. On en trouve d'autres : *ἔλαιον* pour *ἔλεον* ; *ἡμᾶς* pour *ὑμᾶς* par exemple. C'est dommage. Espérons qu'on pourra éliminer au moins les fautes d'orthographe à l'avenir. En tout cas, et la chose mérite d'être dite, cette nouvelle édition athénienne nous a semblé meilleure que la romaine (cfr les vêpres de l'Ascension et du dimanche suivant dans les deux éditions).

Les hauts fonctionnaires MM. G. D. KOLEMENIS et K. S. SPYROPOULOS ont réuni dans un beau volume, sous le titre *Νομοθεσία περὶ ἐνοριῶν καὶ TAKE* (Athènes, 1961 ; in-8, 382 p.) toute la LÉGISLATION en vigueur actuellement sur les églises et leurs desservants et sur l'assurance et les services sociaux en faveur du clergé paroissial. Ils y ont joint toutes les explications nécessaires, de même que les circulaires officielles. La loi de 1940 sur les Églises et les Desservants, encore en vigueur, a été si souvent modifiée et complétée que les hiérarques, les desservants et les fabriques d'église avaient beaucoup de peine à y voir clair. Grâce à ce volume, leur tâche sera rendue plus facile.

Nous avons reçu trois numéros d'un nouveau mensuel édité en format de journal sous le titre *Typos ; Hellinikos-Orthodoxos* [1].

1. Adresse : Kanningos 12, Athènes.

Le périodique combat les superstitions, la franc-maçonnerie, ce qui est excellent, mais hélas ! en même temps et durement, tout ce qui n'est pas grec et orthodoxe dans l'acception la plus radicale et la plus étroite de ces deux adjectifs.

Le R. P. THEOKLITOS de Dionysiou (Mont Athos) s'est levé de nouveau pour défendre le MONACHISME authentique. Dans *HV*, nº 295-296, il rappelle à propos du rapport sur ce sujet présenté à la Hiérarchie en octobre 1960 par le métropolite de Drama, Mgr PHILIPPE, quelques principes de base. Comme son higoumène [1], l'auteur se heurte surtout au fait que le rapport veut à tout prix imposer aux moines un « apostolat » social.

La Faculté de théologie de l'Université aristotélienne de Thessalonique a entrepris de fonder un INSTITUT D'ÉTUDES ASIO-AFRICAINES où pourront être reçus, d'une part, des Grecs désireux de compléter leur formation en vue de l'apostolat missionnaire et, d'autre part, des étudiants venus des pays asiatiques et africains pour étudier la théologie ou d'autres matières apparentées. Voilà donc un premier fruit important du réveil actuel d'une conscience missionnaire dans l'Orthodoxie grecque [2].

Le 26 mars est décédé M. Nicolas LOUVARIS professeur émérite de la Faculté de théologie d'Athènes, membre de l'Académie. Très bon philosophe en même temps que théologien, il avait souvent combattu le matérialisme et le positivisme, et enseigné les vraies valeurs humanistes [3]. Nécrologie par M. KALOGIROU dans *GP*, mars-avril.

Le 21 avril est décédé Mgr EULOGE Kourilas, évêque de Korytsa, ancien moine de Lavra, Athos, bien connu dans le monde savant pour ses publications [4].

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — *KEO*, fév.-mars, commente longuement l'ordination épiscopale de Mgr AKAKIOS Pappas. Il nous apprend que le candidat a séjourné deux mois en Amérique, rapporte les bruits sur les noms des évêques ordonnants,

1. Cfr *Chronique* 1961, p. 63 (où pour Grigoriou il faut lire Dionysiou).
2. *E*, 15 avril.
3. *E*, 9 avril.
4. *AA*, 10 mai.

mais refuse de croire à cette ordination aussi longtemps qu'un document authentique n'aura pas été produit [1].

Le même fascicule annonce la parution du livre *Le Papisme, Antéchrist* de l'archiprêtre Eugène TOMBROS.

Nous apprenons que l'évêque-exarque en Amérique des paléoïmérologites (groupe de Keratea) Mgr Damaskinos est décédé [2].

Norvège. — Le ministre des Cultes et de l'Éducation ayant approuvé la consécration d'une femme, Mme Ingrid BJERKAS [3], la majorité des évêques de l'Église luthérienne de Norvège (six sur neuf) ont publié une DÉCLARATION dans laquelle ils s'opposent énergiquement à cette décision. L'autorisation gouvernementale, affirme la déclaration qui est signée en premier lieu par le primat de l'Église de Norvège, le Dr. SMEMO, provoquera « un grand trouble et des luttes inévitables au sein de l'Église ». Les signataires ajoutent que l'institution des femmes pasteurs est incompatible avec la Sainte Écriture.

Ouganda. — La première église orthodoxe en pierre du pays a été récemment consacrée à KABALA, la capitale, par Mgr NICOLAS, métropolite d'Irinopolis (Dar-es-Salam) entouré d'un archimandrite grec et de huit prêtres et diacres africains. A la cérémonie assistaient le roi de Buganda Mutesa II, le roi électif de Busonga et d'autres autorités noires et blanches [4].

Pologne. — Nous apprenons par l'hebdomadaire catholique *Tygodnik ilustrowany*, 19 mars, que S. B. Mgr MAKARIJ, métropolite de Varsovie et de Toute la Pologne, chef de l'Église orthodoxe autocéphale en ce pays, est DÉCÉDÉ le 1er mars.

Né en 1884 à Lukovick en Polésie, Michel Oksiuk acheva en 1907 ses études au séminaire de Cholm et fut promu maître en théologie de l'Académie théologique de Kiev en 1917. Par la suite il se consacra à

1. Cfr à ce sujet *Chronique* 1961, p. 64.
2. *KEO*, mars, p. 15 ; cfr *Chronique* 1960, p. 513.
3. La cérémonie a eu lieu le 19 mars à Vang, par l'évêque de Hamar, le Dr. Kristian SCHJELDERUP.
4. *E*, 15 avril. Photographie dans *An*, mai.

l'enseignement. En avril 1942 il est ordonné prêtre et en 1945 le patriarche Alexis de Moscou le nomme archevêque de Ljvov et Tarnopolj pour prendre la succession de... Mgr André SZEPTYCJKYJ. Le 7 juillet 1951, ne trouvant dans leur nombre aucun candidat digne de la fonction de chef de leur Église, les évêques orthodoxes polonais demandèrent unanimement au patriarche de Moscou de leur donner Mgr Macaire. Depuis un certain temps déjà Mgr Macaire avait dû se retirer pour des raisons de santé et confier l'administration de l'Église à l'archevêque de Bialystok et Gdansk, Mgr Timothée, qui reste pour l'instant *locum tenens* du trône métropolitain (voir aussi *Cărkoven Vestnik*, 15 avril et *ŽMP*, avril).

Roumanie. — On sait que depuis deux ans les MESURES prises contre l'Église orthodoxe roumaine se sont multipliées. Elles font partie, dit-on, d'un plan minutieusement élaboré qui, à courte échéance, devra conduire à l'anéantissement de l'Église roumaine. Le véritable commencement de l'exécution de ce plan peut être situé dans la seconde moitié de l'année 1960, lorsque la force publique intervint directement dans la vie des monastères. La majorité de ceux-ci ont déjà été fermés, impliquant l'éloignement de plus de 4.000 religieux et religieuses. En février, on a encore arrêté des moines de Neamţu et de Secu pour leur activité « mystico-religieuse ». Le monachisme roumain était devenu les dernières années un vrai foyer de renouveau spirituel. Les monastères exerçaient notamment un grand attrait sur l'élite de la jeunesse universitaire. Les séminaristes et les prêtres sont également exposés à toutes sortes de vexations pour les obliger à abandonner leur idéal mis au service des fidèles. Des « brigades scientifiques » envoyées dans toutes les régions du pays pour combattre les « superstitions et le mysticisme religieux », s'y présentent comme conseillers des travailleurs paysans. Elles organisent leurs réunions uniquement le dimanche matin [1].

1. Ajoutons que, d'après les données publiées dans le calendrier 1960 de l'Église orthodoxe de Grèce, l'Église orthodoxe roumaine avait en 1959 : 8.326 paroisses, 10.153 prêtres, 182 monastères, 1.657 religieux, 4.440 religieuses et 11.506.217 fidèles. Il y avait un Institut théologique du degré universitaire à Bucarest (avec 290 étudiants) et un autre à Sibiu (avec 338 étudiants), ainsi que 6 séminaires pour les religieux avec 759 élèves et 2 séminaires pour les religieuses avec 138 élèves. Le même ca-

Le 8 mars 1961 est décédé à l'âge de 81 ans, le R. P. Gala GALACTION, écrivain et théologien bien connu. Il est enterré au monastère Cernica.

Suède. — On se rappelle l'attitude du KYRKLIG SAMLING, front de résistance créé par le Dr. Bo GIERTZ, évêque luthérien de Göteborg, contre le pastorat féminin. Le *Samling* avait lancé un appel invitant les paroissiens à boycotter tous les ministères remplis par des femmes pasteurs. On disait à cette époque que l'évêque GIERTZ serait mis en état d'accusation pour infraction à la loi [1]. Ce n'est que fin avril que l'enquête ouverte à ce sujet a abouti : l'évêque ne sera pas mis en accusation, mais on le blâme néanmoins. Les prêtres et laïcs qui mettraient à exécution l'un ou l'autre point du programme de boycottage risquent cependant d'être condamnés [2]. Entre-temps une quatrième femme pasteur a été ordonnée fin mai.

Les ligues anti-alcooliques et les mouvements de tempérance, particulièrement actifs en Suède, réclament l'usage d'un vin très peu alcoolisé pour la communion ; certains veulent même remplacer le vin par quelque autre boisson non alcoolisée, comme le jus de fruits [3]. Quelques esprits espiègles pensent que depuis qu'il y a des femmes pasteurs on pourrait également faire cette concession.

Le parlement suédois a récemment délibéré à propos d'une FONDATION DE CARMÉLITES à Glumslöv, près de Lund. Le débat a été assez véhément, avec des paroles agressives à l'adresse du catholicisme. Les votes ont été partagés : la première Chambre se déclara pour la fondation immédiate, la deuxième Chambre posa comme condition que la grosse majorité des religieuses soit de nationalité suédoise. (Il y a pour le moment six religieuses belges et trois suédoises). Une décision finale du Gouvernement a approuvé la fondation [4].

lendrier pour 1961 ne publie plus aucune information sur l'Église orthodoxe roumaine, le Patriarcat de Bucarest n'ayant pas répondu à la demande faite par les rédacteurs du calendrier. Cfr *La Nation Roumaine*, fév.

1. Cfr *Chronique* 1960, p. 72.
2. *Svenska Dagbladet*, 28 avril.
3. Cfr *ICI*, 1er mars, p. 14.
4. *Svenska Dagbladet*, 6 mai et 3 juin.

Dans une publication récente, *Le ministère de l'Église comme représentation du Christ* (Kyrkansämbete som Kristus-representation, Lund, Gleerups, 1961), Per Erik PERSSON, de l'université de Lund, analyse la théologie suédoise moderne sur le ministère ecclésiastique, dépendante en grande partie de l'école d'Uppsala. L'auteur conclut que l'essentiel de cette théologie est emprunté à la théologie catholique, sans trouver appui dans le Nouveau Testament, et qu'elle est inconciliable avec la conception évangélique luthérienne. Le débat à ce sujet continue.

Signalons André RASK, O.S.B., *Le Ministère néo-testamentaire et l'exégèse suédoise*, dans *Istina*, nº 2, 1960, p. 205-232.

Tchécoslovaquie. — L'Église orthodoxe autocéphale du pays est gouvernée par le métropolite Mgr JEAN (Kuchtin) de Prague et de Toute la Tchécoslovaquie [1], et les trois évêques NN.SS. CLÉMENT (Kelly) d'Olomouc-Brno, depuis 1959 à la retraite pour cause d'âge et maladie, DOROTHÉE de Prešov (Prjašev) et MÉTHODE de Michailovcy. Les quatre éparchies comptent respectivement (dans le même ordre) : 36 paroisses, 55.000 fidèles ; 24 paroisses, 30.000 fidèles ; 169 paroisses, 173.550 fidèles ; 96 paroisses, 103.917 fidèles. Il y a un séminaire avec 80 étudiants. L'État subventionne l'Église, entretient le séminaire et paye les appointements du clergé [2].

Relations interorthodoxes. — La RENCONTRE PANORTHODOXE qui devait se tenir en 1960, aura lieu du 20 au 30 septembre prochain à Rhodes. Toutes les Églises orthodoxes autocéphales ont été invitées et seront vraisemblablement représentées, notamment les patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Moscou, de Serbie, de Roumanie, de Bulgarie ainsi que les diverses Églises autocéphales, comme celles de la Grèce et de l'Albanie. L'organisation de la rencontre est mise au point par S. S. le patriarche ATHÉNAGORE, de Constantinople, et Mgr SPYRIDON, métropolite de Rhodes.

Les THÈMES GÉNÉRAUX proposés à la Conférence panortho-

1. Contrairement à ce que nous avions dit antérieurement (*Chronique* 1960, p. 218), Mgr JEAN est Russe (cfr *ŽMP*, 1956, nº 7, pp. 71-75).

2. *Cărkoven Vestnik* (Sofia), 18 fév. ; *E*, 15 fév., et autres sources.

doxe de Rhodes seraient les suivants : 1. Place de l'élément laïc dans l'Église ; 2. Soin pastoral des émigrants ; 3. Union des Églises orthodoxes avec les Églises orientales séparées (Arméniens, Coptes, Éthiopiens, etc.) ; 4. Relèvement du niveau intellectuel et social du clergé orthodoxe ; 5. Alignement du mouvement œcuménique et de l'Orthodoxie unie ; 6. Uniformité dans la pratique liturgique [1].

A propos du 3e point, Mgr AIMILIANOS (Timiadis), représentant de Constantinople à Genève, a déclaré dans une conférence de presse à Athènes : « Le patriarche œcuménique Athénagore a dit que nous n'avons pas de raison d'être séparés des Églises arménienne et copte, et il est sûr qu'une commission de représentants de toutes les Églises intéressées pourra facilement préparer la base d'union » [2]. L'évêque a ajouté que la rencontre de Rhodes sera pour l'Orthodoxie orientale un événement qui fera date dans son histoire. On apprend enfin par cette interview la vraie raison de la remise de cette conférence : l'Église orthodoxe russe avait décliné l'invitation. « Mais maintenant, après le contact personnel établi entre le patriarche œcuménique Athénagore et le patriarche Alexis de Moscou lorsque celui-ci vint à Istanbul, la participation de l'Église russe est devenue possible ».

ŽMP, no 3, 1961, contient un compte rendu détaillé de la tournée du patriarche ALEXIS en Proche-Orient. Dans ses différentes allocutions, il exprime à plusieurs reprises la nécessité de l'unité entre les Églises orthodoxes et aussi la conviction que l'union entre l'Occident et l'Orient chrétiens est possible et urgente.

Les articles du professeur ALIVISATOS sur la signification qu'il importait de donner au VOYAGE du patriarche Alexis de Moscou et plus particulièrement à sa visite en Grèce [3], sont fort heureusement reproduits dans *OS*, déc., 1960. M. Alivisatos

1. Le patriarcat a fait savoir officiellement que le patriarche ATHÉNAGORE Ier de Constantinople présidera lui-même la conférence comme *primus inter pares*.

2. *The Word* (New York), mai, p. 17. Les Jacobites, Arméniens et Coptes sont invités à Rhodes comme observateurs.

3. Cfr *Chronique* 1961, p. 69.

insiste sur l'importance proprement ecclésiastique qu'eut ce voyage et regrette que les hommes d'Église de son pays ne l'aient pas compris et que par conséquent, une occasion unique ait été manquée de resserrer les liens fraternels entre celle des Églises orthodoxes qui l'emporte par son nombre et l'unique Église qui jouisse de sa liberté. On aurait pu tant faire, se plaint-il, pour que la réception du patriarche à Athènes fût, d'une part, une manifestation d'enthousiasme populaire et de respectueux amour fraternel, et d'autre part, le point de départ de fructueux échanges théologiques. Si, dans ce second domaine, quelque chose a été fait, ce n'est que grâce à une initiative prise par les théologiens grecs eux-mêmes et encore à la onzième heure. Cette action, malheureusement non préparée, a cependant été appréciée par les Russes [1].

Relations interconfessionnelles. — En guise d'introduction : Un *Parochus Ignotus*, dans *T* du 29 avril, p. 422, écrit :

« Un des plus beaux exemples de travail pour l'unité chrétienne m'est venu à l'oreille d'un coin éloigné de la campagne, que je ne nommerai pas. Chaque soir durant l'Octave de prière pour l'unité, les chrétiens de la petite ville allaient dans une des différentes églises, à tour de rôle catholique, anglicane, protestante, et là, ils priaient tous en silence pendant un quart d'heure. Peut-être que cette idée peut se généraliser si on l'encourage » [2].

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — A un représentant de l'hebdomadaire catholique italien *Orizzonti*, le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople confia que les Orthodoxes mettent de grands espoirs dans le pape JEAN XXIII. Nous attendons de lui, disait-il, qu'il fasse un geste, qu'il adresse un appel aux Orientaux, qu'il convoque ceux-ci à un concile et qu'il prenne la tête du mouvement de réunion des chrétiens [3].

Le 29 avril, un groupe de 400 élèves et professeurs du collège

1. Signalons dans *POC*, janv.-mars, Pierre DUPREY, *Autour du voyage du patriarche de Moscou*, p. 61-70.
2. L'idée n'est pas neuve. Elle était chère à l'abbé Couturier et se pratique en plusieurs endroits.
3. *La Croix*, 15 mars, p. 5.

romain *Vergilius*, sous la présidence de son directeur Mgr Giuseppe DELL'OLIO, a été reçu, au cours d'un voyage au Proche-Orient, par S. S. le Patriarche œcuménique. Répondant au discours latin du directeur, le patriarche dans son église et du haut du trône patriarcal, a trouvé des paroles d'une extraordinaire bienveillance à l'égard de l'Italie, de l'Église de l'Ancienne Rome et du pape Jean XXIII. Il a dit, entre autres choses : « Vous venez encore d'une Église avec laquelle nous possédons presque tout en commun. Nous avons le même Seigneur, la personne historique du Verbe incarné, le Dieu Jésus-Christ, le même évangile, la même foi. Les martyrs du Colisée nous sont communs et le sang des martyrs versé là est un sang commun à ceux qui croient dans le Christ. Nous avons les mêmes traditions, les mêmes Pères, les mêmes Docteurs. Nous avons les mêmes premiers siècles du christianisme, la même histoire, les mêmes sacrements. S'il existe des différences survenues par après (...), il ne faut pas oublier qu'au-dessus et par-delà il existe aussi l'esprit de charité, de compréhension, de collaboration qui doit diriger notre commune avance vers la création d'un front où nous unirons nos efforts pour faire face aux communs problèmes de l'Église du Christ.

» Notre Église et Nous-même personnellement, Nous nourrissons des sentiments d'amour et de respect envers l'Église antique de Rome. Nous sommes remplis de sentiments d'amour et d'estime pour l'actuel chef de l'Église latine, S. S. le pape Jean XXIII. » — Le patriarche a rappelé qu'il a envoyé son représentant personnel saluer le pape et a exprimé sa foi dans la jeunesse qui aura à faire avancer l'œuvre de l'union. Après avoir distribué à chacun de ses hôtes un œuf de Pâques avec le souhait en italien : « Cristo è risorto » une photographie fut prise et finalement le patriarche les bénit tous du haut de l'escalier. Les jeunes Italiens ont baisé la main de Mgr Athénagore et se sont agenouillés pour recevoir sa bénédiction [1].

Dans un même geste de fraternité chrétienne, des élèves d'un collège de Belgique s'étaient adressés récemment par lettre au Patriarcat de Moscou. Le R. P. BOROVOJ, vice-président du dé-

1. *AA*, 3 et 10 mai.

partement des Affaires ecclésiastiques extérieures de ce Patriarcat, envoya une réponse très chaleureuse :

« Reconnaissants pour votre bonne disposition envers l'Église Orthodoxe Russe, pour l'amour que vous portez à son rite ancien, nous répondons avec un empressement sincère et chrétien.

Nous aussi nous prions pour la réunion de tous nos frères dans la foi et dans le Christ, nous souvenant que le Christ enseigne l'amour du prochain.

Les orthodoxes russes considèrent les catholiques comme leurs frères les plus proches dans la foi, et éprouvent de la tristesse pour la vieille séparation entre l'orthodoxie et le catholicisme, laquelle fut le fruit de la faiblesse de la volonté humaine, et laquelle continue d'être un scandale pour tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur Jésus-Christ.

Aux seules forces humaines il est impossible de réunir les Églises orthodoxe et catholique, « mais à Dieu tout est possible » (*Matthieu* 19, 26), et nous devons lui demander inlassablement d'augmenter en nous la foi et de parfaire par la grâce et la puissance du Saint-Esprit la charité qui s'est refroidie en nous.

Que règne entre nous l'amour du prochain, et fasse le Seigneur que nous puissions sans mériter la condamnation invoquer son Nom, le Nom de l'unique Père céleste de tous les hommes. »

L'Avvenire d'Italia du 8 avril relate une INTERVIEW avec l'archevêque Mgr THEOKLITOS d'Athènes, qui a dit a propos du prochain concile : « Si le patriarche de Constantinople et le Saint-Synode de Grèce l'estiment nécessaire, nous irons à Rome pour participer non à un concile de portée essentiellement intercatholique, mais à une assemblée chargée de discuter, sur une base de principe, des questions et des problèmes communs. Une seule voie conduit à Notre-Seigneur : celle de l'amour. Nous croyons que le message qui vient du concile convoqué par Sa Sainteté servira sans aucun doute au prestige de la chrétienté d'aujourd'hui et de celle — qui doit nous être encore davantage à cœur — de l'avenir. Le chemin sera long et difficile mais ce sera un bien que d'avoir eu le courage d'affronter toutes les oppositions pour le grand service de la foi et de l'amour. »

Au mois de mars S. Exc. Mgr MELETIOS, évêque orthodoxe grec de Reggio, chargé des communautés grecques en France, est allé rendre visite aux Grecs de Lille. A sa descente du train, il

fut accueilli par un représentant du cardinal LIÉNART. Plus tard à l'évêché, celui-ci même l'attendait sur le pas de la porte. Les deux évêques ont eu ensemble un long entretien au cours duquel le cardinal a dit : « Je suis content, Excellence, chaque fois que je puis être utile aux théologiens, clercs ou laïcs, de l'Église orthodoxe. » A cette occasion, l'auteur de la note que nous citons remarque très justement combien ont tort ceux qui veulent enfermer l'Orthodoxie derrière une impénétrable muraille de Chine, ou encore ceux qui voient dans l'Orthodoxie une vieille princesse qui se tourne toujours vers son glorieux passé mais a peur de regarder en face la réalité [1].

La revue française de pastorale *L'Union*, mai, 1961, contient un article du R. P. M. VILLAIN sur S.B. le patriarche grec-melkite MAXIMOS IV, *Un pionnier de l'unité chrétienne*, p. 87-96. L'auteur y reprend la conférence donnée par le patriarche à Düsseldorf, le 9 août 1960, et qui a eu une grande résonnance à la suite de sa reproduction dans de nombreuses revues internationales [2]. Sur le même sujet, Wilhelm DE VRIES, S.J., *Die Katholischen Patriarchate des Ostens und das Problem der Wiedervereinigung aller Christen*, dans *Stimmen der Zeit*, mars, 1961, p. 436-444.

Signalons dans *St Vladimir's Seminary Quarterly*, nº 4, 1960, Nicolas ARSENIEW, *Some Thoughts about the See of Rome in the Church Universal*, p. 2-6.

Dans *POC*, janv.-mars, 1961, J. B. DARBLADE, *L'usage de la langue vivante dans la liturgie byzantine*, une mise au point d'une note du R. P. GRUMEL à ce sujet (cfr *DC*, 4 déc., col. 1493, et 15 janv., col. 115-116).

I. M. FOUNDOULIS, *Autour d'un projet de restauration de la liturgie byzantine*, *POC*, p. 49-56 (traduction de l'article déjà signalé, *Chronique* 1961, p. 62).

A PALERME a paru le premier numéro d'une revue *Oriente*

1. *AA*, 26 avril. Le cardinal Liénart a créé récemment dans son diocèse un secrétariat diocésain pour l'unité chrétienne. Selon un communiqué, ce secrétariat sera, dans un esprit œcuménique, un centre d'information, de documentation et d'animation pour tous ceux qui s'intéressent à l'unité chrétienne. Cfr *SŒPI*, 26 mai, p. 7.

2. Cfr *Chronique* 1961, p. 74.

Cristiano[1]. Ce fascicule contient le texte du discours que le Cardinal-Patriarche G. A. RONCALLI tenait en septembre 1957 à Palerme, lors de la 7e semaine de prière et d'étude pour l'Orient chrétien, et où le futur pape parlait de son « vieil ami » dom Lambert Beauduin, en recommandant la manière dont celui-ci pensait susciter en Occident un mouvement en faveur de l'union des Églises (p. 12).

Depuis avril paraît, en Italie encore, une revue bimensuelle, *Oikoumenikon*, qui compte publier régulièrement une documentation sur tout ce qui touche les questions d'union des chrétiens de l'Orient et de l'Occident[2].

Anglicans. — « Lorsque j'ai rendu visite au Pape, a dit le Dr. FISHER, peu avant de démissionner comme archevêque de Cantorbéry, je cherchais avant tout à établir des rapports qui nous délivrent de ce sentiment de gêne dans nos conversations avec les catholiques romains. Encore aujourd'hui, la conversation reste souvent polie, froide ou aigre — quand elle n'est pas les trois à la fois. Nous devons d'abord apprendre à nous parler en chrétiens, c'est-à-dire sans la moindre gêne »[3]. Et le dimanche avant le 31 mai (jour du passage des pouvoirs), à la télévision britannique : « Ma visite au pape n'a pas été improvisée. Elle a eu lieu parce que des deux côtés on s'est rendu compte que les anciens rapports d'hostilité n'avaient plus de sens et qu'il fallait faire quelque chose pour les remettre dans la bonne voie. »

Dans le *York Quarterly* de février, le Dr. RAMSEY, le nouvel archevêque de Cantorbéry, a publié un article important, où il est question de la charité qui peut « désenvenimer les divisions actuelles et les souvenirs historiques ». D'autre part, cette charité n'exclura pas la franchise et ne doit pas comporter « un glissement vers l'inconsistance théologique ». Il signale le danger pour les anglicans de tomber dans une théologie « cotonneuse », et conclut :

1. Rivista trimestrale della Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano. Adresse : Piazza Bellini 3, Palerme.
2. Adresse : Taddeide di Riano (Roma).
3. *SŒPI*, 5 mai, p. 5.

« Le temps est venu maintenant de réaffirmer le recours anglican historique à l'Écriture et à l'Antiquité, dans nos rapports aussi bien avec Rome qu'avec les Orthodoxes et les autres communions. Dans toutes les voies qu'ouvre l'accroissement de charité, il faut, pour le bien de tous, non seulement faire preuve d'empressement à apprendre, mais aussi donner un témoignage inébranlable de la vérité, telle que nous l'avons reçue. Nous oserons parler non pas de notre contribution en tant que « confession », mais de la foi apostolique dont nous sommes les serviteurs, et de l'Église catholique, dont nous sommes une portion. A Rome, nous apportons la revendication de l'antiquité catholique, dont c'est Rome qui a partiellement dévié. Aux Orthodoxes, nous apportons l'appel à cette foi patristique œcuménique des Pères, que nous nous efforçons de partager avec eux dans la catholicité non papale. Aux autres, nous apportons notre gratitude pour l'ouverture de la Bible et pour les vérités évangéliques que nous partageons avec eux, en même temps que notre profonde conviction de ce que requiert la continuité de l'Église catholique » [1].

Protestants. — Récemment l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne a formulé officiellement en quatre points son attitude vis-à-vis du futur concile. En voici le résumé [2] :

1° Toute déclaration au sujet du concile doit tenir compte du but de celui-ci, qui concerne entièrement les affaires intérieures de l'Église catholique. Déjà le nom « second concile du Vatican » nous empêche de parler d'un concile œcuménique ou d'un concile d'unité. Les chrétiens évangéliques doivent suivre avec la plus grande attention le déroulement du concile, mais ne doivent s'en mêler en aucune façon, pour ne pas risquer, même avec les meilleures intentions, de s'engager dans la politique ecclésiastique. On pourrait ainsi nuire au travail du concile ou créer des déceptions par de faux espoirs dans l'Église catholique, ou susciter de nouveaux sentiments anticatholiques parmi les protestants.

2° Ce n'est qu'en envisageant la situation avec tout le réalisme nécessaire qu'il est permis de parler de réel progrès dans les relations interconfessionnelles. Cela implique que de part et

1. Trad. fr. dans *DC*, 2 avr., col. 454 ss.

2. Cette prise de position a été publiée par l'Agence de presse évangélique allemande. Cfr *De Tijd-Maasbode*, 5 mai, p. 4.

d'autre on évite de minimiser les divergences et de simplifier les problèmes en maniant à la légère les mots de « charité » et « unité ». On met en garde contre certaines facilités modernes de communication qui pourraient compromettre un véritable dialogue.

3° L'isolement n'est plus possible. Les Églises chrétiennes doivent entrer en dialogue, se respecter mutuellement et collaborer de toutes façons. Le mouvement œcuménique prouve que c'est possible sans sacrifier ses propres convictions dogmatiques. Le Secrétariat du cardinal Bea fait espérer qu'à l'intérieur de l'Église catholique s'opérera un changement en ce sens.

4° La confrontation de toute la chrétienté avec le problème de l'unité conduira inévitablement à la question de la vraie et de la fausse Église. D'une façon urgente se posera la question de la vérité. Inviter à « retourner à Rome », témoigne d'une incompréhension curieuse pour les divergences dogmatiques, et méconnaît la tâche de la Réforme vis-à-vis de Rome, tâche qui, depuis un siècle, est devenue plus urgente que jamais, vu l'évolution dogmatique de Rome. La formulation du « retour » est une illusion, et, si on en fait le principal objet des préoccupations œcuméniques, elle sera certainement le plus grand obstacle pour l'unité. L'unité ne sera réelle que là où tous ensemble retourneront à Jésus-Christ, le Pasteur et l'Évêque des âmes.

Des personnalités dirigeantes de l'Église VAUDOISE en Italie font état d'un changement d'attitude du monde catholique à l'endroit des protestants italiens. Le surintendant Ernesto Ayassot parle à ce sujet d'un « vent de paix » soufflant de Rome depuis quelques mois, et rapporte qu'en différentes localités, des contacts ont eu lieu entre ecclésiastiques catholiques et protestants [1].

En ÉCOSSE, l'archevêque catholique de St Andrews et Édimbourg a loué pour leur contribution à la cause de l'unité les cérémonies qui ont marqué en octobre dernier le 400e anniversaire de la Réforme en Écosse. « N'avions-nous pas envisagé ces

1. *SŒPI*, 14 avr., p. 8.

fêtes avec appréhension et méfiance ? » a dit l'archevêque dans une récente déclaration largement reproduite dans la presse écossaise. Beaucoup craignaient que ce ne fût l'occasion d'une nouvelle explosion d'anticatholicisme, mais en fait il en est résulté une reconnaissance simple et très humble de ce que les choses ne sont pas ce qu'elles devraient être. Les hommes n'ont pas regardé avec haine et rancœur vers le passé, mais ils se sont tournés vers l'avenir dans un esprit de charité » [1].

Au DANEMARK, le « Conseil œcuménique de jeunesse » invitera dorénavant des membres de l'association « Jeunes catholiques danois » à venir en observateurs à ses sessions. « Nous devons prendre contact, avoir des entretiens et essayer d'apprendre à nous connaître et à nous comprendre, même s'il faut encore des centaines d'années pour réaliser une union entre les Églises protestantes et catholique », affirme le conseil [2].

La revue de la Faculté de théologie protestante de Montpellier *Études théologiques* publie sous la rubrique *Études catholiques* des documents et travaux du Centre *Études catholiques*, qui est établi auprès de cette Faculté. Le n° 4 groupe quelques textes pontificaux concernant le concile [3].

La revue réformée, n° 1, 1961, porte comme titre *Opinions sur le concile* par Pierre BOURGUET. Nous y reviendrons en une autre occasion.

Une note documentaire du R.P.J. HAMER, O. P., *Les Églises protestantes dans la perspective œcuménique*, dans *Évangéliser*, nov.-dec., 1960, p. 425-429.

Du même, *L'Apostolat des Laïcs*, dans *Foi et Vie*, nov.-dec., 1960, p. 415-429.

Le Centre protestant d'Études et de Documentation de Paris publie depuis quelque temps d'importantes bibliographies concernant les livres et les revues qui traitent des questions religieuses et œcumé-

1. *Id.*, 5 mai, p. 9.
2. *Id.*, 12 mai, p. 7.
3. A la p. 283 est mentionnée une allocution papale du 21 avril 1959 où à propos de Rome sont cités les vers d'Ovide : « Puisse cette Ville compter de longues années de vie, gouverner la terre et dicter ses lois à l'Orient et à l'Occident ». L'allocution s'adressa aux agents de police de Rome. Ce qui est encourageant pour les uns, ne l'est manifestement pas pour tout le monde !

niques, où beaucoup de place est réservée aux publications catholiques.

Signalons encore ce fait remarquable : En AUSTRALIE, deux fois en quinze jours l'archevêque de SYDNEY, le cardinal GILROY, l'archevêque anglican de la même ville, Hugh GOUGH, et le président du conseil des Églises de la Nouvelle-Galles du Sud, le Dr. E.H. WATSON, représentant les Églises évangéliques, ont publié en commun une déclaration pastorale. Cette solidarité a produit une grande impression. La première fois, il s'agissait d'un message commun de Noël, de caractère purement spirituel, concernant le mystère révélé de l'Incarnation du Christ. La seconde fois, les chefs des trois communautés proclamèrent ensemble le message évangélique en face de certains symptômes de décadence à notre époque, en face « de la Babylone aux mille voix qui, sans bruit ou avec fracas, nient l'existence de Dieu et la vérité de ses commandements ». Devant ce qu'il y a de positif dans les aspirations d'aujourd'hui, le message pastoral expose l'idéal chrétien [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le texte qui suit exprime assez bien quelques aspects de l'attitude orthodoxe devant le problème de l'unité chrétienne. Sous le titre *La grande question*, Mgr IAKOVOS, archevêque orthodoxe grec d'Amérique, parle de l'union : « L'union (ἕνωσις) est une chose pour laquelle aucune autre Église n'a prié autant que la nôtre ; aucune autre ne continue de prier aussi ardemment. La demande « Pour la tranquillité des saintes Églises de Dieu et l'union de tous » est aussi ancienne que notre première, notre plus antique liturgie. Elle situe d'ailleurs théologiquement l'union sur sa vraie base. L'union n'est pas quelque chose que les Églises doivent se mettre à chercher entre elles. C'est quelque chose qui doit être recherché par ceux qui ne sont pas unis au Christ. L'union est un acte, non un concept abstrait. C'est une sorte de greffage de notre vie personnelle sur le tronc, le corps du Christ. C'est d'ailleurs cela l'Église selon saint Paul (...). Notre présence au C.O.E. (...) et

1. *HK*, mars, p. 256.

demain si nous y allons, au concile catholique romain, ne signifie pas que nous nous perdons en d'interminables discussions. Nous avons eu l'amère expérience de pareilles discussions tant avec les catholiques romains qu'avec les luthériens et les anglicans (...). Nous avons appris une chose : ne jamais discuter de notre dogme. Nous pouvons le développer, mais nous ne permettrons pas que le dogme devienne un thème à discussion (...). Nous ne refuserons pas de prendre place à des dialogues œcuméniques. Nous ne cherchons ni à repousser les autres ni à nous isoler d'eux » [1].

Saluons ici la réapparition de la revue *Kyrios* fondée par Hans KOCH († 1959). Le nouvel éditeur est le professeur Peter MEINHOLD, de Kiel. Les années 1936-1943 avaient déjà donné de riches informations et une importante documentation sur les Églises orthodoxes, documentation souvent fournie par des représentants de ces Églises mêmes. Le premier fascicule de la nouvelle série montre qu'on veut rester fidèle à cette tradition ; on y trouve des contributions du Dr. N. A. NISSIOTIS, de l'évêque CASSIEN, et du professeur Léon ZANDER.

Notons aussi dans *Istina*, nº 2, 1960 : Friedrich HEYER, *Contacts œcuméniques entre Orthodoxes et Protestants en Allemagne*, p. 195-204.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'Église d'Angleterre projette de reprendre des ENTRETIENS avec l'Église d'Écosse, sur des problèmes relatifs à leur union. A la Convocation de Cantorbéry en mai, il a été annoncé qu'une commission serait formée, comparable à celle qui fut créée l'an dernier par l'Église d'Écosse, pour poursuivre les discussions interecclésiastiques ; jusqu'à ce moment six évêques, 32 prêtres et 28 laïcs avaient été invités à en faire partie. Les questions étudiées par la commission de l'Église d'Écosse comprennent : l'unité distincte de l'uniformité constitutionnelle ; la validité de l'ordination pastorale ; la doctrine de la Sainte Cène ; et la signification de la succession apostolique par rapport à ces questions [2].

Depuis plus de vingt ans, les anglicans, les baptistes, les

1. *AA*, 8 mars ; *E*, 15 avril.
2. Cfr *SŒPI*, 12 mai, p. 6.

méthodistes, les presbytériens et l'Église de l'Inde du Sud à CEYLAN (Lanka) cherchent à s'unir pour former l'Église de LANKA. Le problème de l'intercommunion avec l'Église d'Angleterre est ici des plus difficiles. Les chambres des évêques et celles du clergé des deux Convocations avaient accepté en mai un rapport dit « de la majorité », élaboré par un comité commun aux deux convocations. Selon ce rapport, l'Église de Lanka ferait « vraiment partie de l'Église universelle, dans la foi catholique et avec un ministère apostolique d'évêques, de prêtres et de diacres ». Mais la chambre du clergé de la Convocation d'York ayant accepté un rapport dit « de la minorité », qui rejette l'intercommunion avec la nouvelle Église, les deux Convocations ont par après nommé un comité chargé de revoir le problème. Ce comité, pense-t-on, demandera vraisemblablement à la chambre du clergé de la Convocation d'York de reconsidérer sa décision et de procéder en octobre à un nouveau vote sur la question de l'intercommunion [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Des délégués de l'Église de SUÈDE et de l'Église d'Écosse se sont rencontrés à Sigtuna en avril, pendant quatre jours, pour discuter de l'intercommunion. Cette réunion faisait suite à un long échange de lettres entre les deux Églises. On compte poursuivre ces contacts à l'avenir. Les délégués ont déjà reçu la sainte Cène les uns des autres, une fois durant un culte présidé par le Dr. J. H. S. BURLEIGH, modérateur de l'Église d'Écosse, et l'autre fois durant un service conduit par le Dr. Gunnar HULTTREN, archevêque d'Uppsala. Les entretiens sont fortement critiqués par ceux qui craignent que l'Église de Suède ne soit en train de perdre la substance de sa tradition luthérienne en glissant vers « un protestantisme spiritualisant de caractère plus ou moins calviniste » [2].

La revue *Lutheran World*, mars 1961, contient des études sur le thème *Les confessions et l'avenir de l'Église*, dans le but de rendre au mot « confession » son sens primitif de témoignage vivant proprement chrétien, ouvert à l'avenir, au lieu d'une fixation de la vie de l'Église dans le passé.

1. *CEN*, 5 et 12 mai ; *CT*, 5, 12 et 19 mai.
2. Ainsi le *Svensk Pastoraltidskrift*, cité par *CT*, 24 mars.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE POSE SA CANDIDATURE AU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES. — Bien qu'attendu depuis longtemps, cet événement n'était cependant pas prévu pour si tôt. Toutefois, depuis la rencontre d'Utrecht en 1958 les choses étaient allées en se précipitant. C'est à l'époque de l'Assemblée d'Evanston en 1954 que les premiers remous s'étaient produits dans ce sens. En annonçant la bonne nouvelle [1], le Dr. Visser 't Hooft a fait l'historique de cette évolution depuis 1946, année en laquelle on avait, de façon répétée, recherché la participation de l'Église orthodoxe russe au C.O.E., lequel allait être définitivement établi à Amsterdam. Quatre-vingt-cinq places étaient réservées alors aux Orthodoxes. Lorsque, à New Delhi, en novembre prochain, l'Église russe sera admise, elle ne pourra pas encore se faire représenter par une nombreuse délégation, la plupart des sièges étant déjà attribués. La démarche de l'Église russe soulèvera certainement des problèmes, mais en général on est d'avis que « l'enjeu en vaut la peine », comme l'a dit M. O. F. NOLDE, directeur de la Commission des Églises pour les Affaires internationales [2], lorsqu'il a parlé des difficultés qu'implique la diversité croissante des tendances au sein du Conseil au fur et à mesure que le nombre de ses membres augmente. L'unité du témoignage en est rendu toujours plus difficile.

D'autre part, selon l'évêque luthérien Hanns LILJE de Hanovre, le C.O.E. peut gagner grandement « par le riche héritage dogmatique et surtout cultuel » de l'Église orthodoxe russe. On s'attend maintenant à l'entrée au C.O.E. d'autres Églises de derrière le rideau de fer, dans un avenir plus ou moins rapproché. La patriarche Justinien de l'Église orthodoxe roumaine a déjà accepté avec joie l'invitation qui lui a été faite d'envoyer des observateurs à l'Assemblée du C.O.E. de cette année [3].

L'Église orthodoxe de Grèce enverra à New Delhi les deux métropolites, NN. SS. PANTÉLÉÏMON de Salonique et POLY-

1. Cfr *SŒPI*, 28 avril.
2. *Id.*, 5 mai.
3. *Id.*, 21 avril.

CARPE de Sisamos et Siatiste, l'évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr PANTÉLÉÏMON d'Achaïe et trois professeurs de théologie [1].

Parmi les articles du nº 3, avril 1961, d'*Ecumenical Review*, signalons un bref aperçu sur l'Église monophysite syrienne des Indes : T. PAUL VERGHESE, *The Ancient Syrian Church of India, A Contemporary Review* ; également la traduction anglaise de la première partie de l'étude sur l'unité visible des chrétiens, parue dans *Verbum Caro*, 57 : MAX THURIAN, *The Visible Unity of Christians*. Ce dernier analyse les divers éléments où s'exprime, en dépit des divisions, la visibilité de l'Église. — Le problème des célébrations eucharistiques lors des grandes conférences œcuméniques et les modifications éventuelles des directives données à Lund exercent en ce moment les esprits, en liaison avec la question de l'intercommunion rendue plus brûlante depuis l'Assemblée de la Jeunesse à Lausanne, l'an dernier. Une bonne partie du numéro est consacré à ces préoccupations. L. S. MUDGE, un presbytérien américain, dans *The Holy Communion at Ecumenical Meetings*, en reprenant la question dans son ensemble, suggère quelques lignes selon lesquelles on pourrait faire avancer la question.

Or, précisément, l'*Ecumenical Chronicle* publie un important document à ce sujet, à savoir le texte de la Consultation sur la sainte communion lors des réunions œcuméniques, tenue à Bossey en mars 1961. La première partie contient des propositions pour la révision des recommandations de Lund et est adressée au *Working Commitee* de *Faith and Order*. On envisagerait un service de communion célébré par une Église-hôte officiellement désignée et ouvert au maximum de participants (communiant ou simplement assistant) et en marge, plusieurs services, les moins nombreux possible, à d'autre dates, pour ceux qui ne pourraient participer au service commun. La suite du texte contient des suggestions de recherches. On y a joint fort oppor-

1. *Makedonia*, 1er juin. Comme on le sait, le Saint-Synode de l'Église de Grèce avait décidé il y a quelques années de n'envoyer plus aux réunions œcuméniques que des théologiens laïques. Depuis la demande de l'Église russe, il a sollicité leur avis à tous les évêques (*K*, 24 mai), démarche qui a donc eu un heureux résultat. Cela ne pourra qu'augmenter la valeur du témoignage orthodoxe au sein du C. O. E.

tunément des questions dressées par les soins du pasteur Max Thurian et s'adressant aux « catholiques » d'une part et aux « protestants » de l'autre ; une note sur la « con-célébration » (de ministres de diverses dénominations) et enfin les recommandations de Lund. La seconde partie du texte de la Consultation traite des questions plus générales soulevées par l'intercommunion sous forme de questions adressées aux Églises-membres du C.O.E. et à divers organismes œcuméniques.

Ces derniers mois, le C.O.E. a perdu quelques éléments par la retraite de deux Églises réformées de l'Afrique du Sud [1], mais il en récupérera bientôt de nouvelles à New Delhi, car, outre l'Église russe, il y a encore sept autres qui ont fait une DEMANDE D'ADMISSION [2].

Notons encore : Archiprêtre V. BOROVOJ, *A propos de la base Œcuménique des Églises*, dans *ŽMP*, nº 2, 1961, p. 69-75.

Prof. Dr. W. F. DANKBAAR, *De Basis van de Wereldraad van Kerken*, dans *Gemeenschap der Kerken* (Utrecht), fév., 1961, p. 3-6.

Martin NIEMÖLLER, *Von Evanston nach Neu-Delhi*, dans *Ökumenische Rundschau*, avril, 1961, p. 65-75.

Ernst KINDER, *Ende der « ekklesiologischen Neutralität » des Ökumenischen Rates?* dans *ELK*, 1er avril, p. 105-110.

8 juin 1961.

1. *SŒPI*, 24 mars, p. 8 ; 14 avril, p. 1.
2. *Id.*, 28 avril, p. 9.

Notes et documents.

I. Le monachisme orthodoxe en Yougoslavie.

Quelques notes sur la situation actuelle

Quelle est la situation actuelle du monachisme orthodoxe dans un pays qui fut parmi les premiers à bénéficier de la prédication des apôtres du christianisme slave au cours des IXe-Xe siècles ; comment a-t-il pu survivre, cinq siècles durant, à l'étroite domination de l'empire turc ; comment a-t-il pu sauvegarder ses institutions, ses coutumes et son rayonnement à travers les péripéties tragiques des événements politiques et sociaux de notre temps, et précisément de deux guerres mondiales ? Telles furent, — parmi d'autres, — les questions que nous nous sommes posées, en visitant, l'an dernier, la Yougoslavie.

Notre but n'était pas de faire une enquête exhaustive sur la situation actuelle de l'Église orthodoxe en Yougoslavie, non plus de parcourir toutes les régions habitées par des Orthodoxes, fussent-ils serbes, monténégrins ou macédoniens. Nous voulions faire quelques sondages pour connaître l'état actuel du monachisme serbe en visitant quelques-uns des principaux monastères du centre du pays, suffisamment représentatifs de la vie monastique, telle qu'elle est pratiquée de nos jours.

Cette tâche nous fut grandement facilitée grâce à la bienveillante recommandation qui nous fut accordée par Sa Sainteté le patriarche de l'Église serbe, Germain, archevêque de Peć et métropolite de Belgrade, à qui il nous plaît de rendre, ici, cet hommage.

Par là même, se trouvent délimités l'objet de la présente enquête et la portée des observations que nous soumettons au lecteur. Comme la situation présente des monastères serbes serait inex-

plicable si on n'avait pas quelque notion de son histoire, nous jetterons d'abord un regard rapide sur le passé du monachisme en Serbie et Macédoine, avant d'examiner son état présent.

I. Aperçu historique

Les origines du monachisme serbe sont, — jusqu'à ce jour, — enveloppées de mystère : trop rares sont les données historiques dignes de foi, concernant l'activité des premiers missionnaires qui répandirent la foi chrétienne dans ce pays.

A l'époque où la conversion des peuplades serbes s'acheva, — soit la deuxième moitié du IXe siècle, — la vie chrétienne était organisée à partir de la ville de Ras, premier centre politique et religieux des Serbes. L'église et le monastère de St-Pierre étaient le siège du premier évêché, la résidence des évêques, jusqu'à la fondation du monastère de Žiča (1219). L'évêché de Ras (chef-lieu de la Rascie ou Raška, soit la Serbie primitive) est signalé dans la Bulle d'Or de l'empereur Basile II (976-1025), comme évêché suffragant de l'archevêché d'Ohrid. L'église St-Pierre, qui remonte pour le moins au Xe siècle, subsiste encore aujourd'hui sur le territoire de Novi Pazar, la ville nouvelle édifiée par les Turcs après la destruction de Ras.

Comme au haut moyen âge l'introduction de la vie monastique dans un pays neuf allait presque toujours de pair avec l'évangélisation, il est assez vraisemblable qu'elle fut introduite en pays serbe soit par les premiers apôtres du christianisme chez les Slaves du Sud, successeurs de saint Clément d'Ohrid, soit par les missionnaires byzantins du Xe-XIe siècle.

A partir du XIIe siècle, les fondations monastiques se multiplient grâce à la piété et la générosité des princes Nemanjides.

Aujourd'hui encore, on peut voir, sur les collines qui entourent Novi Pazar les ruines imposantes du monastère de Djurdjevi Stupovi, érigé par Stéphane Nemanja en 1168. Les deux fondations les plus illustres de ce prince sont le monastère de Studenica, commencé en 1180, et celui de Chilandar pour les moines serbes du Mont Athos, où il se retira à la fin de sa vie.

La grande efflorescence du monachisme se situe dans les deux siècles qui suivent : entre les années 1220 et 1420 surgissent l'un après l'autre les monastères érigés par les princes et les grands du royaume. Ce sont, au XIIIe siècle, les couvents de Žiča (1219), qui devint le siège de l'archevêché serbe autonome jusqu'à son

transfert à Peć, Mileševo, Peć, Sopočani, Gradac, Banja sur la Drina, etc.

Au siècle suivant, tandis que l'état serbe s'étend vers le sud, ce sont les fondations successives du roi Milutin (1275-1321) et de ses successeurs : Stevan Dečansk et Stevan Dušan. De cette époque datent les couvents de Ljeviška, Gračanica, Dečani, St-Nikita de Banjane, St-Georges de Nagoričino, Ravanica et nombre d'autres. Le désastre national de Kosovo (1389) n'arrêta pas entièrement le zèle des princes en faveur des monastères : entre les années 1400 et 1421 surgissent encore dans le Nord de la Serbie les monastères de Kalenić, Ljubostinja, Manassia.

Tous les établissements qu'on vient de nommer subsistent encore aujourd'hui, bien que nombre d'entre eux portent la marque des ravages et des destructions causées par les guerres des temps modernes.

La domination turque, qui s'étendit sur toute la Serbie et la Bosnie quatre siècles durant, ne favorisait guère l'éclosion de nouveaux centres de vie religieuse ou monastique. Ce fut, au contraire, au XVIIe et au XVIIIe siècle, un lent et constant recul de toutes les valeurs culturelles des peuples balkaniques, tandis que l'Église orthodoxe demeurait le soutien de la foi des chrétiens et le dernier refuge de leur caractère national. Pendant ces longs siècles de domination étrangère, les moines s'efforcèrent de résister tant bien que mal à la décadence, sinon à la ruine de leurs institutions, cependant que les guerres incessantes entre l'empire des Habsbourg et le Sultan portèrent souvent des coups néfastes aux monastères du pays, contraignant les moines à la fuite vers des terres moins exposées.

La migration la plus considérable de chrétiens orthodoxes fuyant le joug turc fut celle de 1690 : en cette année-là, après les revers essuyés par Léopold Ier d'Autriche de la part des Turcs, quelque trente mille Serbes qui avaient soutenu la cause de l'empereur, quittèrent leur pays et s'établirent, avec familles et biens, dans les terres offertes par l'empereur le long de la frontière de Hongrie ; ils étaient accompagnés de leur clergé et de leur patriarche, Arsenie III. Celui-ci fixa sa résidence à Sremski Karlovci. Bientôt tout le Srem se couvrit de monastères orthodoxes, tant et si bien qu'on a pu nommer la Fruška Gora : la « Sainte Montagne » des Serbes, « τὸ Ἅγιον Ὄρος τῆς Σερβίας ».

Au début du XIXe siècle, quand les Serbes reconquirent leur indépendance, les efforts de renouveau et de réorganisation eccle-

siastique en Serbie furent puissamment soutenus par le haut clergé de Karlovci et ses écoles. Avec la réorganisation de l'Église, on aurait pu espérer une restauration parallèle du monachisme à la faveur de l'amélioration des conditions de vie et du climat social et politique. La réalité ne répondit pas à cette attente.

Si on veut faire le bilan sommaire des pertes subies par l'ordre monastique en Serbie depuis la conquête turque jusqu'au XXe siècle, on peut caractériser la situation en faisant les constatations suivantes :

1) destruction ou dégradation de très nombreux édifices monastiques, y compris bibliothèques, archives et trésors ;
2) diminution constante des moines à partir du XIXe siècle ;
3) extinction complète du monachisme féminin.

II. Situation actuelle

1. *Les édifices et les biens monastiques.*

L'effort de reconstruction, entrepris au siècle précédent par les knèzes ou rois de Serbie, — interrompu par les guerres de 1912 et 1914, puis à nouveau par la guerre mondiale de 1941, — fut repris systématiquement par le gouvernement de la République populaire de Yougoslavie. Comme nous l'avons constaté dans les monastères que nous avons visités, l'État restaure à ses frais et selon un plan méthodique toutes les églises monastiques endommagées ou détruites ; elles sont, d'ailleurs, considérées comme une des parties les plus précieuses du patrimoine national. C'est le cas de la superbe église de la Dormition de Notre-Dame de Studenica, construite entièrement en marbre blanc : ruinée par les bombardements de 1914, elle fut restaurée dans les années 1925 ; Žiča et Manassia furent restaurées après 1945. Le ministère des Beaux-Arts restaure les fresques de l'époque médiévale, qui font la gloire de l'école serbo-byzantine : à côté de celles qui sont définitivement perdues par suite de l'usure du temps, comme celles de Žiča et Manassia, d'autres Studenica, Dečani, Peč, etc., sont en cours de restauration. Les plus belles d'entre elles, comme celles du délicieux petit couvent de Gornji Nerezi, doivent leur parfait état de conservation au badigeon dont elles furent couvertes pendant les siècles précédents. Plusieurs de ces fresques des XIIe, XIIIe et XIVe siècles, remarquables par leur composition comme par l'harmonie des couleurs, furent mises au jour, il y a à peine vingt ou trente ans.

Quant aux trésors accumulés dans le passé, peu de monastères ont pu les conserver ; Studenica, l'église patriarcale de Peć, et Visoki Dečani sont à peu près les seuls à avoir sauvé une collection importante de reliquaires, manuscrits ou autres objets précieux.

Par contre, les bâtiments monastiques et leurs bibliothèques, ruinés par les guerres incessantes, n'ont guère bénéficié de l'attention des pouvoirs publics. A titre d'exemple : à Manassia, après la guerre de 1945 il n'y avait plus que ruines. Quand les religieuses s'y établirent, elles construisirent un très modeste corps de logis, tout à côté des ruines massives de ce qui fut autrefois l'école littéraire, célèbre au XVe siècle chez tous les moines slaves des Balkans. De même à Žiča : à peine les bâtiments claustraux étaient-ils bâtis à neuf en 1940, qu'ils furent à nouveau démolis par les obus. Mais c'est à Visoki Dečani que le visiteur, en arrivant, est touché par la plus pénible impression : à côté de la grande église en marbre polychrome — chef-d'œuvre de Fra Vito de Kotor (Cattaro) —, les trois quarts des édifices monastiques sont défoncés jusque dans le sous-sol : il n'en reste que ruines béantes, à côté d'un petit bâtiment, maintenu en état comme habitation des moines. Ce n'est guère qu'à Studenica que nous avons vu l'ancien réfectoire reconstruit, avec son beau portique à ciel ouvert.

Disons, à décharge des pouvoirs publics, que la guerre de 1941-1945 fut si désastreuse pour la Yougoslavie, que le pays avait environ 50% de constructions de tout genre à relever de leurs ruines.

Quant aux anciennes bibliothèques des moines, — sauf celle de Dečani et peut-être de quelque autre couvent épargné, — elles sont perdues, victimes de guerres et d'abandons trop fréquents. Tel fut le sort de la bibliothèque de Studenica, brûlée en 1915. Le malheur est que personne ne semble se soucier de leur reconstruction.

2. *Les monastères de femmes.*

Par suite de l'insécurité matérielle qui régnait aux XVIIe et XVIIIe siècles, de la dégradation progressive des conditions sociales et politiques, caractéristiques du déclin de l'empire turc, les couvents orthodoxes de femmes tombèrent dans la décadence la plus complète. Depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à la première guerre mondiale, l'Église orthodoxe de Serbie n'avait plus aucun couvent de religieuses. Aujourd'hui, le voyageur, qui parcourt la Yougoslavie, rencontre sur sa route de nombreux monastères orthodoxes, occupés par des communautés pleines de vie et de jeunesse, qui comptent souvent quinze à vingt religieuses.

Pour comprendre ce phénomène, il faut se reporter aux années qui suivirent la guerre de 1918 : après les désastres causés par la révolution d'Octobre 1917 et la défaite de l'Armée Blanche en Russie, des centaines de milliers de Russes cherchèrent refuge à l'étranger ; un nombre considérable trouva asile chez les Serbes orthodoxes, qu'ils regardaient comme des frères de race et de religion. En 1920, le roi Alexandre fut averti du désir d'un groupe de religieuses, réfugiées en Bessarabie, de trouver asile en Serbie. Il les invita à venir s'établir à Hopovo dans le Srem et à entreprendre la restauration de la vie religieuse pour les femmes en Yougoslavie.

Ainsi donc, les moniales russes du couvent de Lěsna en Polésie, évacuées en 1915, vinrent d'étape en étape se fixer dans cet ancien monastère de Hopovo, où vécut le célèbre écrivain Dosithée Obradović († 1811), rénovateur des lettres serbo-croates [1].

Grâce aux vocations serbes et russes, qui vinrent de partout, la communauté prit un tel développement qu'elle fut en état de relever de leurs ruines plus de trente monastères entre les années 1920 et 1940. Malheureusement la deuxième guerre mondiale priva de nouveau les moniales russes de leur maison de refuge ; Hopovo fut occupé par les troupes allemandes, puis par les « Oustachis », finalement incendié par les partisans communistes (1943). Après avoir trouvé un abri provisoire à Belgrade, elles quittèrent la Serbie en 1950 pour s'établir à Fourqueux, dans la banlieue parisienne [2].

Entre les deux guerres les moniales russes de Serbie se trouvaient sous la direction de quelques hiéromoines russes instruits et expérimentés, nommés exarques des religieuses. Grâce à la formation reçue dans ces maisons, les jeunes communautés serbes étaient à même, au sortir de la guerre de 1945, de se développer et d'agir de leur propre initiative. Lorsque la guerre éclata en Yougoslavie, en avril 1941, on signale l'existence de vingt-quatre monastères de religieuses serbes [3].

Après la guerre, les communautés de femmes ne cessèrent d'aug-

1. Cfr *Pravoslavnaja Rusj, K 75-lětiju osnovanija lěsninskoj obiteli*, 1960, n°s 18, 19.

2. Cfr *ibid.*, n° 19. Le monastère de Lěsna fut fondé en 1885 dans le diocèse de Cholm par la Mère Higoumène Ekaterina, avec le concours de l'évêque Leontij, de Cholm-Varsovie, comme monastère-missionnaire pour « combattre les Uniates de Pologne » *(dlja borjby s Uniej)*. Il compta 450 religieuses, lorsque la guerre de 1914 les obligea à chercher refuge à Pétrograd, puis dans le Sud, finalement à demander asile dans un pays catholique d'Occident.

3. Cfr *Kalendar srpske pravoslavne patrijaršije*, 1941.

menter, occupant les anciens monastères d'hommes devenus vacants. C'est le cas du couvent fortifié de Manassia : avant 1941 les moniales avaient fait partie d'une communauté mixte, russo-serbe ; après 1945, la partie russe ayant émigré, les Serbes sont venues s'installer à Manassia, lorsque les moines l'avaient abandonné. Il en va de même à Žiča et à Peć : occupés par des moines avant la guerre, le premier fut évacué par suite des destructions causées par les bombes ennemies ; à l'heure actuelle il s'y trouve une communauté de plus de quinze moniales installées dans des bâtisses nouvelles. Quant au monastère patriarcal de Peć, après la guerre, il ne comptait plus que deux moines ; l'un d'eux étant venu à mourir, le patriarche confia le vénérable monastère aux religieuses, à charge d'entretenir l'immeuble et les biens. De nos jours, il y a dans l'ensemble de la Yougoslavie, Macédoine exceptée, 47 monastères de femmes : soit 38 dans les diocèses de Serbie et Voïvodine. La Bosnie et le Monténégro, qui n'en avaient aucun avant 1940, ont maintenant respectivement 6 et 2 monastères de religieuses ; la Slavonie en a un. Beaucoup de ces communautés comptent de quinze à vingt moniales, quelques-unes plus encore : Ljubostinja possède la communauté la plus nombreuse de tout le pays. Quant aux moniales russes venues s'établir en Yougoslavie, elles tiennent toujours le monastère de Vavedenje à Belgrade.

A défaut de statistique qui soit à jour, une estimation prudente du nombre actuel de moniales orthodoxes donnerait vraisemblablement un total de quelque cinq cents religieuses pour toute la Yougoslavie ; et leur développement est en progrès constant.

3. *Monastères d'hommes.*

Voyant ce renouveau consolant de la vie monastique dans le milieu féminin de l'Église serbe, on s'attendrait, à première vue, à rencontrer un phénomène parallèle chez les hommes. Hélas ! il n'en est rien. De décade en décade, le nombre des moines va s'amenuisant ; les religieux d'ailleurs, ne s'en cachent pas. Un jeune moine de Bosnie nous dit avec grande tristesse : « Chez nous les moniales s'accroissent constamment, mais les moines diminuent d'année en année ».

Ce phénomène ne date pas d'aujourd'hui : le déclin des monastères d'hommes apparaît tout au long du XIXe siècle. Vers l'an 1830, les Orthodoxes de la petite principauté de Serbie possédaient vingt monastères et environ 800 moines. Sous l'administration du métropolite Mihailo, en 1867, on comptait 41 monastères et 121

moines ; en 1890, 53 monastères, 75 moines [1], en 1913 il y avait 54 monastères et 93 moines pour la seule Serbie [2].

Le déclin s'accentue après la première guerre mondiale. Après l'érection du royaume des Serbes-Croates-Slovènes (1918-20) et le rétablissement du patriarcat de Peć (celui-ci avait été supprimé en 1766), qui réunissait en une seule Église nationale toutes les éparchies orthodoxes serbes se trouvant jusque-là hors des frontières, l'Église de Serbie s'aggrandit d'un nombre considérable d'orthodoxes établis en Croatie-Slavonie, Voïvodine, Monténégro et Macédoine.

Au moment où la deuxième guerre mondiale atteignit la Yougoslavie il existait dans le pays 196 monastères d'hommes (ou plus exactement 166, puisque à cette époque une trentaine de monastères étaient inoccupés ou desservis par des prêtres séculiers) et 540 moines, — 25 monastères de femmes avec 416 religieuses [3].

La Macédoine mise à part, les autres provinces possédaient 114 monastères d'hommes en 1941, la très grande majorité se trouvant en Serbie proprement dite et le Srem.

La guerre de 1941 provoqua des dommages considérables à l'Église serbe : 20 monastères furent complètement détruits, 17 autres endommagés, sans parler des centaines d'églises paroissiales touchées par la guerre ; le clergé serbe, séculier et régulier, essuya des pertes particulièrement sévères, par suite des forfaits commis sur la population civile aussi bien par les armées des envahisseurs que par les bandes d'irréguliers ou de « partisans », qui se combattaient dans une lutte fratricide implacable.

Sans prétendre aucunement excuser les excès de toute sorte, commis par les « Oustachis », qui foulaient aux pieds les devoirs les plus élémentaires de justice ou de charité chrétienne, ni approu-

1. La situation du clergé, en 1867, était la suivante : l'Église autonome de Serbie comprenait 5 diocèses : Belgrade, Šabac, Žiča, Timok et Niš ; elle possédait 335 paroisses, 700 prêtres diocésains, 200 étudiants de séminaire et environ un million et demi de fidèles. Cfr Jean MOUSSET, *La Serbie et son Église, 1830-1904.*

2. *Glasnik pravoslavne crkve*, 1913 ; Alois HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche.* Graz, 1922, p. 65.

3. Cfr F. POPAN et Č. DRAŠKOVIĆ, *Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien*, p. 142. Voir aussi *Kalendar srpske pravoslavne patrijaršije*, 1941.

L'Église serbe avait alors 21 éparchies endéans les frontières, comprenant 3.754 paroisses, 2.734 prêtres séculiers et environ 7.300.000 fidèles, dont 800.000 en Macédoine.

ver les violences exercées par eux sur des populations sans défense, — procédés qui furent maintes fois et publiquement condamnés par les autorités de l'Église catholique, — il faut toutefois se garder de porter sur ces événements des appréciations trop sommaires ou partiales ; pour les comprendre, — non pour les excuser, — il faut se souvenir de l'état des rapports existant entre les diverses « nationalités » et religions de la Yougoslavie pendant les cinquante dernières années [1].

On comprendra, dès lors, comment en 1960, vingt ans après le début des hostilités de la guerre mondiale, on ne trouve plus chez les orthodoxes qu'une cinquantaine de monastères d'hommes : soit 30 environ en Serbie et Voïvodine, 6 en Bosnie-Herzégovine, 5 en Croatie-Slovénie-Dalmatie et 11 au Monténégro.

En Macédoine, les trois éparchies (Skopje, Ohrid-Bitolj et Strumica) possédaient 82 monastères masculins ou féminins en 1941. Trente et un de ceux-ci, toutefois, n'avaient plus ni moines ni moniales ; ils étaient desservis par des prêtres séculiers ou commis à la garde du ministère des Beaux-Arts. Actuellement le nombre de monastères abandonnés a encore augmenté ; tout semble indiquer, hélas, que la vie monastique est en voie d'extinction complète dans cette région, qui, aux IXe et Xe siècles, fut le berceau du monachisme comme du christianisme byzantino-slave.

Il en va de même dans la Montagne-Noire, autrefois couverte de monastères (24 en 1941) : ce pays n'a plus, de nos jours, en plus des trois couvents célèbres de Cetinje, Ostrog et Morača, que huit maisons religieuses pour un total de 15 moines.

Une autre conséquence de la diminution du nombre de moines c'est le passage d'une quantité, sans cesse croissante, de monastères masculins entre les mains des moniales. A titre d'exemple : l'éparchie de Braničevo avait huit monastères d'hommes en 1941 et un de femmes ; en 1960 on y trouve deux monastères d'hommes contre une demi-douzaine de couvents de moniales. Dans l'éparchie de Niš 12 monastères masculins et 6 féminins en 1941, vingt ans après 12 couvents de femmes et 2 de moines.

Nous avons rencontré plusieurs religieux, qui se disaient moines de Ravanica, de Žiča, ou de Manassia ; toutes maisons, qui depuis 1940 sont passées aux mains des femmes.

Un autre fait à signaler, c'est le petit nombre de communautés cénobitiques tant soit peu importantes, contre un nombre de plus en

1. Voir la *Note complémentaire*, p. 230.

plus grand d'églises monastiques tenues par un seul moine. Ce processus de marche en sens inverse, entre le nombre total des moines et celui des monastères, est patent lorsqu'on compare les chiffres du début du siècle dernier avec ceux d'aujourd'hui : plus le nombre de moines diminue, plus celui des monastères augmente (cfr plus haut, pp. 223-224).

A notre connaissance il n'y a plus, à l'heure actuelle, qu'une demi-douzaine de maisons ayant encore une communauté relativement nombreuse : Studenica (éparchie de Žiča), Veta et Ajdanovački dans l'éparchie de Niš ont dix moines ou plus ; Moštanica en Bosnie et Lepavina en Croatie en ont huit. Les autres monastères sont tenus par un ou deux moines, le plus souvent des hiéromoines, qui assurent le service divin pour la population environnante ; car nombre d'églises monastiques servent également d'église paroissiale, puisque les campagnes sont généralement trop pauvres pour posséder un édifice du culte qui serve exclusivement aux besoins de la paroisse.

La rareté des « cœnobia » pose un problème sérieux pour le recrutement. Même si les vocations monastiques sont rares, on ne peut dire qu'elles fassent défaut ; en plusieurs endroits nous avons rencontré de jeunes novices.

Cependant le nombre des maisons, où il y a encore une communauté importante de moines, est si réduit que les jeunes gens en quête de vie monastique n'ont plus de choix. C'est ce qui, à ce qu'il semble, explique le fait que plusieurs jeunes gens vont demander l'habit monastique au Père spirituel des couvents féminins, où ils trouvent nne communauté nombreuse et fervente de moniales, qui les incite à embrasser la vie monastique.

En assistant aux Vêpres dans le monastère de X..., nous y rencontrâmes un pieux jeune homme, qui nous dit qu'il venait d'être accepté à la tonsure monastique par le Père spirituel de l'endroit. Le même cas s'est produit, l'an dernier, dans les monastères féminins de Ljubostinja et Sopočani. Dans les cas de ce genre, le novice, qui est reçu « avec la bénédiction de l'évêque du lieu », demeure auprès du Père spirituel dans l'habitation séparée qui est mise à la disposition de celui-ci, et reste sous sa responsabilité. Comme bien l'on pense, des cas de ce genre ne constituent que des pis-aller et des situations d'exception.

En dehors des hiéromoines qui desservent les églises monastico-paroissiales ou qui remplissent les fonctions de Père spirituel dans les couvents de femmes, d'autres sont chargés de cours dans les

séminaires et facultés théologiques. Les moines-prêtres dépassent de beaucoup en nombre les simples moines, contrairement à l'usage prédominant au Mont Athos.

Il n'existe pas de statistique, tenue à jour, du nombre de moines de l'Église orthodoxe de Yougoslavie. Se tromperait-on beaucoup si on estimait le total à quelque 200 ou 250 moines ? [1] C'est un chiffre bien bas si l'on considère que le pays compte actuellement une population orthodoxe d'environ huit millions de fidèles.

Comme on le voit, la grande dispersion des moines est cause évidente de faiblesse pour l'ensemble du monachisme : elle risque à la longue de tarir le recrutement. On objectera sans doute que cette dispersion est un mal nécessaire : il faut combler les vides opérés par la guerre dans les rangs des prêtres en charge de paroisse. Nous croyons cependant qu'un regroupement en un nombre plus élevé de monastères cénobitiques s'impose, si on veut empêcher que se produise, à brève échéance, l'extinction totale du monachisme masculin.

4. *Observances monastiques.*

Dans les monastères serbes, la célébration de la louange divine s'accomplit selon les règles traditionnelles de l'Église byzantine.

Chez les moniales, le Service Divin commence généralement entre 4 et 5 heures du matin, et comprend l'Office de minuit, l'*Ὄρθρος*, Prime, Tierce et Sexte, suivis de la Sainte Liturgie ou de l'Office des Typiques. L'après-midi, vers 3 heures, elles célèbrent None et Vêpres, et le soir l'*Ἀπόδειπνον*.

En plus des dimanches et jours de fête, on célèbre la Divine Liturgie, en semaine, deux ou trois fois : généralement le mercredi, vendredi et samedi ; d'autres monastères ont la Liturgie seulement le mercredi et le samedi ; les autres jours ouvrables l'Office du matin se termine par les « *Τυπικά* », chant de l'Apôtre et de l'Évangile du jour inclus. Les dimanches et jours de fête, plusieurs monastères ajoutent à cela le chant d'un « Acathiste » en l'honneur de leur saint fondateur ou de quelque autre patron céleste, ou tout autre service requis par les fidèles.

1. Les chiffres donnés par l'*Ἡμερολόγιον* de l'Église de Grèce pour les moines et les monastères serbes n'inspirent aucune confiance ; ce calendrier ne fait d'ailleurs aucune distinction entre monastères d'hommes ou de femmes. Citons : pour l'éparchie du Srem : 60 monastères, — 40 moines ; pour l'éparchie du Monténégro : 21 monastères, — 4 moines. Cfr *Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. Athènes, 1961, pp. 355 sq.

Quelques monastères, cependant, s'écartent de cet usage général et suivent certaines coutumes russes, reprises sans doute aux moniales russes, qui étaient venues s'établir en Serbie pendant l'entre-deux-guerres. Ainsi, à Manassia, quand on célèbre la Liturgie, les Matines sont chantées la veille au soir, jointes aux Vêpres en forme de Ἀγρυπνία et on y pratique le chant polyphonique à la manière russe, contrairement à l'usage prédominant des monastères serbes, qui suivent les traditions locales.

Le chant liturgique des moines et moniales serbes dérive du chant byzantin traditionnel : c'est la psaltique des huit tons byzantins, adaptée et modifiée partiellement par des usages locaux, au cours des âges. Ce chant restauré au XVIIIe siècle dans les écoles de Karlovci, — d'où le nom de « Karlovačkoe pjenije », — fut introduit, le siècle suivant, en Serbie après l'érection du séminaire de Belgrade par le métropolite Petar Jovanovič (1833-1859) : ici il subit une nouvelle adaptation, appelée couramment « Beogradskoe pjenije ». C'est cette dernière version, revue et corrigée par le professeur St. Mokranjac (1855-1914), qui est actuellement employée dans la plupart des églises monastiques orthodoxes.

Le travail occupe la plus grande partie de la journée : les monastères tirent leurs moyens de subsistance du travail des mains : toutes les maisons religieuses que nous avons visitées, ont une importante économie domestique à exploiter : champs de culture, verger, vignoble, potager, prairies et bois. L'entretien de ces 40 à 50 hectares de terrain est assuré, souvent exclusivement, par les membres de la communauté, qu'ils soient moines ou moniales. Qu'on y ajoute le soin d'une basse-cour, d'un troupeau de moutons, d'un rucher, la confection des cierges pour le culte, et on se rendra compte de la charge écrasante que représente le travail monastique dans les circonstances actuelles. En cela, moines et moniales partagent la pauvreté et les dures conditions de vie des cultivateurs des campagnes environnantes.

Nous ne pouvons nous étendre davantage sur ce chapitre des observances claustrales. Contentons-nous de rappeler que les monastères serbes tiennent à faire honneur aux coutumes traditionnelles de l'Orient, soit pour la manière de recevoir les hôtes, soit pour le maintien des règles concernant le jeûne et l'abstinence.

Il reste à dire quelques mots du niveau des études chez les moines. Pour autant qu'il nous a été possible de le constater dans une visite rapide, il nous semble que les moines serbes, pas plus que ceux des autres Églises orthodoxes, n'ont grand souci de cultiver les sciences sacrées ou théologiques.

Exception faite de ceux qui se destinent au professorat dans les facultés et séminaires de théologie ou aux fonctions dans les chancelleries épiscopales, rares sont, dans les monastères, les moines qui s'occupent d'études, ou qui aient eu une formation intellectuelle, dépassant l'instruction du degré moyen. En fait d'études, il semble que, le plus souvent, on se contente d'apprendre la lecture du psautier et des livres de chœur, le chant et les services de l'église. A Manassia, je fus surpris de rencontrer une moniale étudiante à la faculté de théologie de Belgrade.

On peut se demander si la négligence des études théologiques n'est pas pour beaucoup dans les causes de la décadence qui atteint à l'heure actuelle la plupart des monastères d'hommes en Serbie. La destruction des bibliothèques, par suite des guerres fréquentes, la pauvreté résultant de ces périodes de trouble excusent en grande partie l'état de choses actuel. Avant 1940, il y avait deux écoles pour la formation des jeunes moines : Rakovica (près de Belgrade) et Dečani ; cette dernière est désormais la seule en fonction ; Rakovica est devenu séminaire pour le clergé séculier.

Cependant, dans d'autres pays, au Mont Athos, en Roumanie et ailleurs, les chefs d'Églises se préoccupent, — avec succès, semble-t-il, — du relèvement du niveau des études monastiques, indispensables, à leurs yeux, pour que la vie monastique reprenne toute sa vigueur.

* * *

Malgré le caractère fragmentaire de cette enquête, nous croyons avoir aperçu quelques lignes générales qui se dégagent de l'observation de la vie monastique, telle qu'elle se manifeste en Yougoslavie à l'heure actuelle.

Tout d'abord, on est frappé du fait de la survivance du monachisme dans un pays qui a traversé tant de bouleversements, a connu tant de changements de régime. Comme partout ailleurs, en pays chrétien, il a subi les contrecoups des malheurs des temps, il a eu ses périodes de splendeur comme aussi ses moments de décadence. S'il a disparu de certaines régions, il s'est reformé dans d'autres, apportant sa contribution au progrès de la foi et de la vie chrétienne des populations orthodoxes.

A l'heure actuelle, le monachisme est en pleine expansion chez les moniales, car il ne se passe pas d'année sans que ne se restaure quelque ancien cloître. Jusqu'à présent, ce mouvement rénovateur n'a pas atteint les monastères d'hommes ; nous espérons toutefois

que ceux-ci ne tarderont pas à emboîter le pas, grâce à un regroupement des forces vives et au renforcement de la vie cénobitique, qui reste la base de tout l'édifice monastique, — grâce à la restauration des écoles, la remise à jour des bibliothèques et à un renouveau d'intérêt pour les études théologiques, — effort d'autant plus nécessaire que les temps nouveaux mettent les divers degrés de l'instruction à la portée de toutes les couches de la population.

Daigne le Seigneur exaucer ces vœux que nous adressons à nos frères orthodoxes, afin que, devant un monde de plus en plus attiré vers le matérialisme, ils ne cessent de témoigner de leur vocation d'« hommes de Dieu », d'« anges de la terre ».

D. S. De Vos.

Note complémentaire.

Nous ne pouvons examiner ici les responsabilités des faits de guerre qui se sont produits en Yougoslavie dans les années 1941-1945. Cela dépasserait le cadre et le but de cet article, sans oublier que jusqu'aujourd'hui les relations objectives et impartiales font défaut. Qu'on nous permette seulement de faire les quelques observations qui suivent :

1. Les oppositions tenaces, qui provoquèrent la guerre civile de 1941-45, ne s'expliquent que si on tient compte du caractère composite de l'État yougoslave, groupant 5 ou 6 nationalités, 4 langues principales et 3 religions comptant au moins un million d'adeptes.

2. Dans l'entre-deux-guerres, la Yougoslavie était partagée entre deux tendances fondamentales : le courant centralisateur, sous l'hégémonie de la Serbie, doublé d'une propagande intense de la hiérarchie orthodoxe en faveur d'une Église d'État unique, soit l'Église orthodoxe — et la tendance opposée, qui prédominait chez les catholiques de l'Ouest et qui réclamait la décentralisation et l'autonomie des diverses régions ethniques. — La politique centralisatrice des gouvernements d'avant 1940 provoqua la conversion forcée ou intéressée de plusieurs centaines de mille Croates et Slovènes à l'Orthodoxie. Après l'invasion des armées étrangères (avril 1941) et la création de l'« État croate indépendant » patronné par Hitler et Mussolini, le gouvernement de Pavelić décréta l'abolition de la religion orthodoxe en Croatie, contraignant tous ses sujets à se faire catholiques sous peine de mort en cas de refus. Les évêques catholiques tentèrent en vain de s'opposer à ces mesures insensées. Les gens de Pavelić semèrent la terreur dans la partie orthodoxe du pays, multipliant les conversions forcées et les cruautés contre les récalcitrants. Expéditions punitives, attaques et représailles de la part des bandes rivales s'entremêlaient aux opérations militaires des armées étrangères. Il y eut jusqu'à 9 ou 10 organisations paramilitaires, qui s'opposaient ou s'alliaient les unes aux autres, au gré des circonstances : Oustachis croates, Tchetnik serbes, Gardes slovènes ou serbes, partisans de toute étiquette, « SS », fascistes, etc.

3. Il est trop tôt pour établir avec quelque précision le compte des pertes en vies humaines, causées par la guerre civile. Il n'y eut jamais d'enquête officielle ou impartiale après la guerre pour établir les responsabilités des crimes commis. Quand les évêques catholiques insistèrent auprès du gouvernement pour que fût instituée pareille enquête, celui-ci refusa, — et pour cause. On ne saurait, donc, accueillir qu'avec la plus grande réserve les chiffres fantaisistes qui circulent dans certains milieux concernant les victimes de la guerre. Alors que le nombre approximatif de 1.800.000 morts est généralement admis comme chiffre global des pertes pour l'ensemble de la Yougoslavie, certains auteurs — tel le professeur Drašković (*op. cit.*, p. 143) — donnent pour les Serbes seuls qui auraient été tués par les Croates le chiffre de 1.700.000. Rien que l'examen des statistiques des recensements officiels de la population d'avant et d'après-guerre enlève tout crédit à de semblables assertions. Nous déplorons sincèrement les innombrables victimes serbes, massacrées par des gens sans conscience. Mais on ne peut oublier que la guerre civile n'épargna pas non plus les populations non serbes : c'est par centaines de mille que Croates, Slovènes, Macédoniens et autres, catholiques et mahométans, furent mis à mort, et nombreux furent les villages rasés et exterminés par les bandes adverses. Y a-t-il un seul, parmi les groupements de résistance nommés ci-dessus, qui n'ait à se reprocher d'avoir versé du sang innocent ? En tant que chrétiens, il faut condamner toutes ces violences, quels qu'en aient été les auteurs.

4. L'antagonisme des deux confessions chrétiennes, orthodoxe et catholique, — qui ensemble représentent plus de 85% de la population, — ne peut se résoudre par des tentatives d'absorption de l'une par l'autre. Les procédés de ce genre sont voués d'avance à l'échec et ne font que creuser davantage le fossé entre les deux Églises. Qui ne voit que l'entente entre les deux chrétientés ne pourra se rétablir que si catholiques et orthodoxes font des efforts sincères de réconciliation et instaurent entre eux des rapports de véritable fraternité chrétienne ? Seuls l'estime et le respect des particularités légitimes de l'Église d'en face créeront l'atmosphère nécessaire pour arriver un jour à rétablir l'union des deux chrétientés qui fut rompue par le schisme. Les chrétiens abandonneront-ils à des organismes profanes, qui n'ont rien de chrétien, l'initiative de quelque pacification purement extérieure, ou bien tiendront-ils à honneur de faire eux-mêmes cette œuvre de rapprochement et de paix, que le Christ attend d'eux ? Que le Seigneur daigne exaucer les prières de tant de nos frères, catholiques et orthodoxes, qui veulent obtempérer à sa volonté « que nous soyons un en Lui, comme Il est un avec son Père ».

II. Paroles orthodoxes autour du Concile.

A la réunion qui a rassemblé comme les années précédentes à la Liturgie œcuménique de St-Serge en la fête des Trois Hiérarques le 7 février, de nombreux membres de diverses confessions chrétiennes, Son Excellence Mgr l'évêque Cassien, recteur de l'Institut, a fait cette année l'allocution suivante qui révèle l'intérêt que prennent les milieux orthodoxes à la préparation du concile futur [1] :

« Notre rencontre, cette année, se fait sous le signe du Concile.

Il y a deux ans, ici même, nous avons réagi à l'annonce du Concile. Nous nous trouvions en face d'une inconnue. Et il y avait dans la vie du monde et de l'Église des faits qui nous semblaient plus importants que le Concile ...

Aujourd'hui, deux ans après, notre prière pour l'unité est une prière pour le Concile.

On a beau souligner, de la part des autorités compétentes et des commentateurs responsables, qu'il s'agit d'un Concile romain dans le double sens du diocèse de Rome et de l'Église catholique romaine elle aussi. On se demande s'il servira la cause de l'unité chrétienne.

Il serait faux de dissimuler les difficultés qui sont inhérentes au Concile dans ce sens général. Il s'agit de difficultés aussi bien objectives que subjectives.

Si nous prenons pour la chrétienté désunie l'image d'un triangle, l'orthodoxie, le catholicisme et le protestantisme formeraient les trois côtés de ce triangle. Chaque côté touche aux deux autres, mais possède en même temps ses propriétés irréductibles qui ne permettent pas de ramener cette division tripartite à une unité.

Et, si on voulait le faire, on se demanderait aussitôt où serait le point de départ de cette réduction. S'agirait-il d'une marche régressive qui commencerait par l'unification du protestantisme qui aboutirait au catholicisme et à l'orthodoxie ? Ou, au contraire, serait-ce un rassemblement de l'Église qui commencerait par la réalisation de l'unité de l'orthodoxie, y compris les anciennes Églises dissidentes, et rapprocherait l'Orient unifié de l'Église catholique et ensuite du protestantisme ?

1. Extrait du *Messager orthodoxe*, périodique de l'Action chrétienne des Étudiants russes, nº 13, (1961, 1), pp. 2-8.

Mais ce mouvement d'unification pourrait-il émaner d'un des trois côtés du triangle chrétien ? N'est-il pas inévitable d'attendre l'irruption d'une quatrième force qui romprait le triangle et le transfigurerait du dedans ? Et quelle pourrait-être cette quatrième force ?

Pour les difficultés subjectives, il faut penser au lourd héritage de l'histoire qui a laissé ses ressentiments et ses rancunes : l'Empire latin des Croisés en Byzance, l'Union de Brest dans l'histoire de la Russie occidentale, les guerres de religion du siècle de la réforme. Ces tristes réminiscences pèsent toujours, inconsciemment pour la plupart, sur la mentalité de nos contemporains, disons même, sur notre mentalité. Elles expliquent ce manque de confiance auquel s'est heurtée et se heurte encore l'annonce du Concile.

Et néanmoins, en 1961, notre attitude vis-à-vis du Concile est totalement différente de celle de 1959, ou plutôt, en 1961, nous sommes en présence de faits qui témoignent d'un grand changement qui s'est produit au cours de ces deux dernières années. En quoi consiste-t-il ?

Dans un sens général l'annonce du Concile a déclenché un mouvement — nous pouvons le dire sans exagération — dans le monde entier. Le problème est discuté partout, et ceci non seulement dans la presse chrétienne, mais dans la grande presse aussi.

Rome se prépare au Concile par l'établissement de nombreuses commissions et d'un secrétariat spécialement affecté aux questions de l'Unité.

On signale de nombreux voyages de hauts dignitaires de l'Église. Les pourparlers auxquels ils aboutissent ne sont pas nécessairement consacrés au thème du Concile, mais ils servent la cause de l'unité et en témoignent dans la mesure du possible. Ces déplacements des grands ne peuvent être interprétés autrement que comme une réponse au choc de l'annonce.

Le premier fut le patriarche œcuménique, Sa Sainteté Mgr Athénagoras, qui a visité en novembre et décembre 1959 les anciens sièges orthodoxes du Moyen-Orient. C'était une manifestation de l'unité de l'Orthodoxie.

Un an plus tard, le patriarche de Moscou, Mgr Alexis, a refait le voyage du patriarche œcuménique. Plus encore : il l'a étendu jusqu'à Constantinople et Athènes. On ignore les détails des négociations qui ont eu lieu. Mais l'on peut constater à la suite des déclarations qui ont été faites, que l'attitude de la délégation de Moscou vis-à-vis de l'annonce du Concile est moins favorable que celle du patriarcat œcuménique.

Quoi qu'il en soit, il paraît hors de doute que les deux voyages patriarcaux soient en rapport avec le Concile.

Dans le triangle chrétien, ils étaient destinés à consolider dans un sens ou dans l'autre, le côté orthodoxe. Il y a eu d'autres rencontres, bilatérales cette fois, telles les audiences accordées par Sa Sainteté le pape Jean XXIII à l'archevêque orthodoxe des deux Amériques, Mgr Jacques, représentant le patriarche œcuménique, et au couple royal de Grèce. Audiences sans précédent durant de longs siècles ! J'y aurais ajouté une troisième, accordée en automne 1959 à un professeur russe, largement connu comme théologien orthodoxe.

Tout dernièrement, le pape a reçu le Dr. Fisher, archevêque de Cantorbéry et Primat d'Angleterre. Encore un côté différent du triangle chrétien ! Il est à noter qu'avant de visiter le pape, le Dr. Fisher a rendu visite aux Églises orthodoxes du Moyen-Orient et au siège œcuménique de Constantinople. Indépendamment de la profondeur de ces contacts, l'archevêque Fisher a fait des efforts en vue de rapprocher les trois côtés du triangle.

Tous ces mouvements, au sens littéral et au sens figuré, témoignent de la vie du christianisme, et sont une illustration du changement qui est intervenu depuis l'annonce du Concile. Il s'agit d'une évolution organique.

Avec une grande simplicité, le pape a dit à son interlocuteur russe comment l'idée du Concile lui était venue : pendant deux services de suite. La première fois il n'en a pas tenu compte. La deuxième fois il a consulté quelqu'un de son entourage. Et l'annonce une fois faite, tout s'est mis en mouvement.

Une tendance générale digne de notre attention se fait voir dans ce mouvement. L'évolution organique dont il est question a mis à l'ordre du jour les points controversés, ceux-là même sur lesquels un accord semble pratiquement impossible, et cherche à les interpréter dans un sens acceptable à tous. Un exemple pourrait suffire : la question de l'épiscopat par rapport au pape.

On me permettra d'ajouter ici un trait personnel. Après l'annonce du concile on m'a prié d'écrire un article sur le concile pour le *Messager orthodoxe* de Paris. Il fut aussitôt traduit en français et à mon insu en d'autres langues aussi. Il y avait au sujet de l'infaillibilité papale la phrase suivante : « En dotant les papes d'un jugement infaillible, l'Église romaine les élève au-dessus de toute créature et leur attribue une autorité divine ». Un jeune prêtre espagnol m'a donné sa réplique : « Le droit de pardon ne suppose-t-il

pas, lui aussi, une autorité divine ? » Mon interlocuteur n'avait pas raison, parce que le droit de pardon a son fondement dans l'Écriture (cfr *Mt.*, 9, 6 et parall., *Jo.*, 10, 23 et parall.) et l'infaillibilité papale ne l'a pas. Mais cette réponse, très intelligente, nous met aussi dans la voie de l'interprétation des doctrines controversées.

Ces observations que nous avons faites justifient une question générale : quelle est la cause de cette marche organique des événements que nous venons de constater ? La volonté de Dieu n'est-elle pas secondée par l'effort humain, par la prière commune du monde chrétien ? Je pose cette question dans une assemblée de prière et j'ose y répondre par l'affirmative. Mais quelle est la nature de cette prière ? La prière peut prendre différents aspects. Et il n'y a pas de doute que nombreux sont ceux qui ont prié et prient toujours, partout et dans les conditions les plus différentes pour l'œuvre du concile. Mais je pense en premier lieu à la semaine de prière dont nous marquons la fin aujourd'hui : initiative noble et chrétienne de l'Abbé Couturier, dont l'image vivante nous a été retracée par le Père Villain. Le but de la semaine de prière est l'unité chrétienne.

Le dernier mot de toute prière est l'acceptation de la volonté de Dieu. Un de nos frères, Mgr Dumont, vient de le dire avec force dans son Bulletin. Or, dans le cas particulier de l'unité chrétienne, le Seigneur nous a déjà révélé sa volonté. En priant le Père que « Tous soient Un » (*Jo.*, 17, 21), il nous a fait joindre notre prière à la sienne et nous a appelés à travailler pour l'unité. Le beau commentaire œcuménique du Père Villain sur l'Oraison sacerdotale est un accomplissement de ce commandement. Il y en a d'autres. Et c'est aussi en vertu de ce commandement que nous sommes assemblés aujourd'hui en cette réunion de prière.

Je pense aussi à ces grands qui ne sont plus avec nous, mais dont la vie et la prière étaient consacrées à l'unité chrétienne : au cardinal Mercier, à dom Lambert Beauduin, à Lord Halifax, à l'archevêque Söderblom, au Dr. Mott, au Père Serge Boulgakoff. Du côté orthodoxe, j'ajouterai aujourd'hui encore un nom, celui du Prof. Kartacheff, que le Seigneur a rappelé auprès de lui il y a cinq mois. Il fut un des piliers de notre Institut et ne manquait jamais à ces liturgies des Trois Docteurs. Homme de prière, lui aussi, il était profondément attaché à la cause œcuménique, et certaines solutions qu'il avait proposées — hardies et promettantes — ont été débattues entre orthodoxes et catholiques.

Eux tous ont prié avant nous et avec nous pour l'unité chrétienne. Et le Seigneur n'a pas été sourd à leur prière et à la nôtre.

Mais ce n'est pas tout. Notre prière est une prière de pénitents. Dans l'image biblique de la Tour de Babel (*Gen.*, 11), la confusion des langues est la conséquence du péché. Mais la perte de l'unité n'est pas seulement une mesure de précaution et un châtiment infligé par Dieu au pécheur. La division devient péché elle-même, en tant qu'elle est une diminution de la plénitude, diminution volontairement acceptée par l'homme. La désunion de l'Église est un péché de l'Église et notre péché dans l'Église et avec l'Église.

On pourrait objecter : l'Église, corps du Christ, temple et famille de Dieu n'est-elle pas, par définition même, exempte de tout péché ? Je le pensais autrefois. J'étais choqué lorsque nos frères anglicans confessaient publiquement le péché de leur Église. Et bien, ils avaient raison de le faire. Tout organisme théanthropique — l'Église en est un — est sujet à la kénose, au dépouillement de l'élément divin. La kénose du Christ a abouti à la croix. La kénose de l'Église c'est son péché.

Nous pouvons tous répéter avec le pape qu'il ne s'agit pas d'un procès historique pour trouver le coupable. Nous sommes tous coupables. Le péché de l'Église pèse sur tous les côtés du triangle, sur toutes les Églises locales, sur chacun de nous.

Mais Dieu lève les conséquences du péché et accepte la pénitence du pécheur. Il restitue l'unité.

Dans la liturgie orthodoxe, le miracle de la Pentecôte (*Actes* 2), est mis en rapport avec la Tour de Babel. L'Église chante dans le kondakion de la fête : « Lorsque le Très-Haut, descendu sur la terre, confondait les langues, il divisait les nations ; lorsqu'il distribuait les langues de feu, il appela tous à l'unité ; et d'une seule voix nous rendons gloire au Très Saint Esprit ». Ici l'activité de l'Esprit est nettement opposée à la confusion de Babel.

N'oublions pas non plus que la semaine que nous vivons aujourd'hui dans l'Église orthodoxe est la semaine du Fils prodigue. Et je me demande si beaucoup d'entre nous ont pensé à l'exactitude théologique de saint Luc dans la Parabole du publicain et du pharisien (cfr *Luc*, 18, 10-14). Conscient de son péché, le publicain implorait uniquement le pardon. Mais Dieu lui accorda la justification. C'est cette prière, prière de repentants, confessant le péché de l'Église et leur péché dans l'Église, que Dieu exauce par sa grâce.

Le but de cette prière est l'unité chrétienne. Mais dans la vie des hommes, le péché une fois commis, devient la cause d'autres péchés. Le danger mortel du communisme qui menace l'humanité entière a ses racines dans la désunion de l'Église. Engendré par la désunion,

il combat l'unité. Par son essence même, il est opposé au concile. Sous le régime communiste, l'Église elle-même n'est pas libre de chercher l'unité. Mais le but du concile, que nous concevons comme le but de notre prière, n'est pas et ne peut être un but négatif : une croisade contre le communisme. Le rétablissement de l'unité chrétienne signifierait la destruction du communisme. Mais le but c'est l'unité. L'abolition du communisme en serait une conséquence : la victoire du bien triomphant sur le mal.

Mue par le repentir, la prière pour l'unité est une prière d'amour. Il n'y a pas d'unité sans amour. Et les chefs responsables qui la cherchent appellent à l'amour. Il y a quatre mois, j'ai entendu cet appel vibrant et intense de la bouche du patriarche Athénagoras. Le pape Jean XXIII en a parlé à son interlocuteur russe. De deux côtés du triangle chrétien le même appel à l'amour.

J'ai mentionné le lourd héritage de l'histoire qui a envenimé les relations entre chrétiens. Seul l'amour peut vaincre la haine et établir la confiance.

Plus encore : dans le double commandement d'amour, qui était pour le Seigneur le résumé de la Loi (cfr *Mt.*, 22, 35-40), l'amour se révèle comme amour de Dieu et amour du prochain. Toute prière suppose l'amour. La prière pour l'unité, en tant que prière, provient de l'amour de Dieu, de l'élan spirituel qui porte le croyant vers Dieu. En Dieu, nous nous rencontrons avec le prochain. Avec plus de précision encore, le Seigneur interprète l'observation du nouveau commandement de l'amour mutuel qu'il a légué à ses disciples, comme l'expression de leur amour pour lui qui, à son tour, est uni par un lien d'amour avec le Père (cfr *Jo.*, 15). L'exercice de l'amour aboutit à l'expérience mystique et trouve son expression dans les profondeurs de la théologie. Dans cette voie, qui nous est ouverte à tous, la prière d'amour pour l'unité chrétienne unit en Dieu les chrétiens désunis.

Les faits que nous observons, nous permettent d'espérer que l'amour en marche inspirant notre prière nous conduit vers l'unité.

Les voies de Dieu sont insondables. Mais c'est lui seul qui peut rompre le triangle chrétien et le transformer du dedans par la force de l'Esprit-Saint. Ce serait une irruption de l'amour divin préparée et acceptée par l'amour chrétien et scellée par l'identité des formules théologiques exprimant l'identité de l'expérience d'amour des trois côtés du triangle.

A nous, il nous est donné de persévérer dans la prière, dans la pénitence, dans l'exercice de l'amour. ❥

Bibliographie.

I. DOCTRINE

A. Robert et A. Feuillet. — Introduction à la Bible, I : Introduction générale, Ancien Testament. Tournai, Desclée, 2 éd. 1959 ; in-8, XXVIII-880 p., cartes.

Cet ouvrage veut montrer l'état actuel de la recherche biblique dans le domaine scientifique et théologique et donner des orientations pour l'étude ultérieure. Le prêtre, l'étudiant en théologie et même le laïc cultivé pourront avoir ainsi à leur disposition une « Introduction » catholique à la Bible dans le genre de celles dont disposent les non-catholiques. Dans l'« Introduction générale » on trouvera d'abord une étude de A. Barucq et H. Cazelles sur l'inspiration biblique, la nature de l'inspiration et le canon des livres inspirés. H. Cazelles et P. Grelot montrent les règles de la critique textuelle (texte, critique textuelle, littéraire, historique). P. Grelot traite ensuite de l'exégèse chrétienne : fondements, histoire, position du problème actuel. — Dans l'« Introduction à l'Ancien Testament » H. Cazelles traite du Pentateuque (outre un bon exposé sur l'histoire des divers problèmes, on y trouvera des aperçus sur le contenu et la théologie du Pentateuque), J. Delorme étudie les livres prophétiques plus anciens (à noter qu'à l'exemple de Noth, l'A. distingue nettement la formation de Josué de celle du Pentateuque), A. Gelin les livres prophétiques postérieurs (par époque) et le prophétisme en lui-même (en ce qui concerne la formation et le plan d'Ézéchiel, A. G. suit les thèses modérées de Fohrer). Les psaumes sont étudiés par P. Auvray : le livre des psaumes, le texte, les genres littéraires, l'origine, l'histoire, la doctrine ; le chapitre sur les genres littéraires est le plus développé : depuis toujours on a distingué différentes sortes de psaumes, mais le problème de leur classification a été renouvelé depuis une vingtaine d'années, particulièrement depuis la parution de l'Introduction aux Psaumes de Gunkel (1933). Mgr H. Lusseau étudie les autres *Ketûbîm*. Il met le livre de Ruth après l'exil et y voit une protestation contre les mesures rigoristes d'Esdras et de Néhémie au sujet des mariages mixtes ; le livre de Daniel est d'un auteur unique du second siècle qui s'est pourtant servi de plusieurs données plus anciennes ; le livre des Chroniques appartient au genre des *midrashîm*, mais contient beaucoup d'éléments historiques. Les écrits deutérocanoniques sont présentés par A. Lefèvre ; chacun de ces livres présente des problèmes particuliers dont A. L. a exposé brièvement un essai de solution : les relations entre l'histoire de Tobie et la légende d'Ahiqar, les difficultés morales soulevées

par le livre de Judith, la concordance entre les deux livres des Maccabées, l'influence hélléniste sur le livre de la Sagesse, etc. — L'ensemble de ces études sur les livres particuliers est précédé d'une description de l'histoire de la Palestine et de l'Orient ancien aux temps bibliques (E. CAVAIGNAC et P. GRELOT), depuis l'histoire de l'Égypte et de la Mésopotamie au troisième millénaire jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée. Pour terminer l'ouvrage, P. GRELOT décrit la formation de l'Ancien Testament : c'est là une sorte d'histoire littéraire qui doit fournir « une base de départ solide à la théologie biblique, pour que celle-ci soit autre chose qu'un répertoire de thèmes, présentés indépendamment du développement historique » (p. 785). Cette façon de procéder a naturellement ses limites ; P. G. s'en rend d'ailleurs compte. — Comme on le voit, cet ouvrage constitue une véritable « somme biblique » assez complète dans son ensemble et composée d'études sérieuses qui, par la force des choses, restent quelquefois un peu brèves. Elle sera consultée avec intérêt par les exégètes et les théologiens de la Bible. D. M. V. d. H.

R. de Vaux, O. P. — Les Institutions de l'Ancien Testament, II : Les Institutions militaires et religieuses. Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-8, 544 p., 19,50 NF.

A côté du grand nombre d'ouvrages d'introduction, d'exégèse et de théologie bibliques, les études systématiques d'ensemble sur le cadre matériel et social de l'A. T. sont plutôt rares dans le monde catholique actuel. Le P. de V. vient heureusement combler ce vide. *Irénikon* (XXXIII, 1960, p. 105) a déjà parlé du premier volume de cet ouvrage, traitant du nomadisme et des institutions familiales et civiles. Le présent volnme décrit les institutions militaires (pp. 9-86) et religieuses (pp. 89-429). La première partie étudie non seulement les questions techniques de la guerre (les armées d'Israël, les villes fortes, l'armement offensif et défensif, etc.), mais aussi un problème d'une portée théologique plus directe, celui de la guerre sainte (sa notion et ses expressions tout au long de l'histoire d'Israël). La seconde partie est consacrée aux institutions cultuelles, toute la vie religieuse d'Israël ayant eu un caractère cultuel et social. Un premier chapitre parle des lieux du culte : sanctuaires sémitiques et israélites, le temple de Jérusalem (sa conception et les diverses réactions contraires). Un autre chapitre traite du sacerdoce : lévitisme, sacerdoce de Jérusalem avant et après l'exil. L'A. examine les problèmes concernant l'histoire des différentes classes sacerdotales, étudiant ensuite les actes du culte : sacrifices (les sacrifices humains n'ont jamais été prescrits ni même connus par le Yahvisme officiel), prière liturgique, rites de consécration, de purification, etc. Le dernier chapitre décrit le calendrier liturgique : sabbat et fêtes. L'A. croit que les fêtes du Nouvel An et de l'intronisation de Yahveh ne sont nullement attestées par les textes bibliques. On a pensé pouvoir déduire cette existence de certains psaumes, par analogie avec les autres religions orientales ; mais, tout en admettant des influences étrangères dans le culte vétéro-testamentaire, le P. de V. considère que ce dernier reste indépendant des mythes des religions étrangères, du moins en règle générale. Les vastes connaissances archéologiques et exégétiques du P. de V. font de cet ouvrage une mine précieuse de renseignements indispensables pour quiconque veut

connaître mieux le cadre biblique et par là comprendre davantage le message divin. D M. V. d. H.

L. Cerfaux, J. Coppens, R. de Langhe, V. de Leeuw, A. Descamps, J. Giblet, B. Rigaux. — L'attente du Messie. (Recherches bibliques). Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 186 p.

Préfacé par Mgr Charue, évêque de Namur, ce volume présente les actes des journées bibliques de Louvain tenues en 1953. Il est difficile de rendre compte d'une publication de ce genre, nécessairement quelque peu disparate. — Le P. Rigaux, qui a rédigé également l'introduction et la conclusion, donne une étude de la littérature exégétique relative au messianisme. M. Coppens rend longuement compte de l'ouvrage de Mowinckel sur le messianisme, édité en norvégien. Le même A. commente ensuite *Is.* 7, 14-17, en référence à un article de Stamm qui ne semble pas infirmer l'interprétation traditionnelle. Le P. V. de Leeuw tient pour le caractère royal du Serviteur de Yahvé. M. Descamps, devenu depuis évêque auxiliaire de Tournai, ce qui constitue certes un gain pour le peuple chrétien de ce diocèse, mais aussi une perte pour l'exégèse, examine les textes néotestamentaires relatifs au messianisme royal. L'utilisation du groupe « Fils de David » sert à illustrer l'origine humaine de Jésus, tandis que le vocabulaire royal consacre l'idée d'une royauté céleste du Sauveur. Le professeur Giblet, qui assume maintenant une partie de l'enseignement de Mgr Descamps, étudie longuement le messianisme prophétique dans le judaïsme ancien. Mgr Cerfaux donne quelques pages sur les miracles de Jésus comme signes messianiques dans l'évangile de saint Jean. M. le chanoine Coppens analyse sous l'angle du messianisme l'œuvre de Mgr Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Le professeur de Langhe aborde la question du rapport judaïsme-hellénisme dans le N. T. — En fin de volume, deux pages d'indications bibliographiques. D. Pl. B.

J.-J. Stamm. — Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines. Traduction française de Ph. Reymond. (Cahiers théologiques, 43). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 62 p.

Le Décalogue nous est conservé en *Ex* 20 et *Dt* 5. Ce dernier texte représente un état plus tardif, plus explicite, que celui d'*Ex*. Littérairement cependant, le texte d'*Ex* serait plus récent que celui de *Dt*, comme le montreraient certains rapprochements avec le code sacerdotal, lequel nous a conservé parfois des éléments plus anciens que le Yahviste. Le texte de l'Exode adoptant par ailleurs des caractéristiques de style deutéronomistes, la rédaction du Décalogue que nous possédons serait à dater de l'époque deutéronomiste, que l'A. situe dans son ensemble aux VIIe-VIe siècles. Sellin, Alt et Rabast ont donné des reconstitutions hypothétiques de la forme primitive du Décalogue. Pour Wellhausen, ainsi que pour l'école libérale, le Décalogue ne peut remonter avant l'époque des prophètes, puisqu'il se montre marqué par leur influence morale. Gressmann, dès 1913, se désolidarise de cette exégèse, faisant remarquer que la morale sociale des prophètes — une de leurs caractéristiques principales — ne se trouve nullement dans le Décalogue. Depuis 1930, l'exégèse a pris un tournant, et

l'on constate un assez large accord pour reconnaître au Décalogue une origine ancienne, sans parvenir à l'unanimité sur son caractère mosaïque. Mowinckel, selon l'A., a définitivement prouvé le rapport du Décalogue au culte. Ayant établi dès 1922 l'existence de la fête du Nouvel An et de l'Intronisation, M. situe dans ce contexte la naissance du Décalogue. C'est dans les questions des pèlerins relatives aux conditions requises à la participation à la fête que se trouve le *Sitz im Leben* des Décalogues. Stamm se demande cependant si nous n'aurions pas affaire à un texte plus ancien, repris dans le culte, et si le rapport avec la liturgie d'entrée est tellement étroit que le pense M. Appliquant aux textes juridiques les principes utilisés par Gunkel dans l'interprétation de la Genèse, des oracles prophétiques et des psaumes, Alt distingue dans les textes bibliques le droit casuistique, qui trouve des parallèles dans les littératures avoisinantes, et le droit apodictique, auquel précisément appartient le Décalogue, dont la forme n'a pas d'équivalent dans les textes juridiques anciens et dont le fond est pénétré de foi yahviste. L'A. donne ensuite un commentaire précepte par précepte, et conclut que l'originalité du Décalogue ne réside pas tant dans les prescriptions régissant les rapports entre hommes que dans celles qui définissent l'attitude de l'homme en face de Dieu. C'est l'objet des quatre premiers commandements, qui seraient particulièrement liés avec la fête. Soyons reconnaissants à l'A. d'avoir groupé en un ouvrage sobre les interprétations importantes de cette question. Une petite remarque : p. 19-20, est-il légitime de classer le manuel de Robert et Feuillet parmi ceux qui sont « réservés ou même réticents » vis-à-vis de la critique biblique ? On sait que telle n'a pas été en tout cas l'opinion de certains milieux.

D. Pl. B.

Georges Pidoux. — L'homme dans l'Ancien Testament. (Cahiers théologiques, 32). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 76 p.

En cinq courts chapitres, l'A. passe en revue les questions suivantes : les notions fondamentales, âmes, chair et esprit ; le corps de l'homme ; la pensée ; la vie ; le monde de l'homme. On s'étonne du peu de références bibliographiques ; les textes bibliques par contre sont abondamment cités, mais sans perspective historique ; Pedersen est largement utilisé au cours du volume. La thèse de l'A. consiste en ce qu'il appelle « la conception moniste » de l'homme, conception qu'il oppose à celle des modernes, dualiste. Les termes âme, chair, esprit ne sont que des façons différentes de signifier la personne, essentiellement une. Il en est de même des différentes parties du corps (on aurait aimé que l'A. cite au moins l'étude de Dhorme sur la question). Le même caractère synthétique apparaît dans la pensée hébraïque. L'introduction cite des « études récentes sur la psychologie des Sémites », ainsi que des « recherches sur la mentalité primitive » : on eût aimé savoir lesquelles, et voir analyser leur apport à la question. Il semble qu'une base philologique plus précise n'eût pas nui au chapitre sur la vie. Dans sa Conclusion, l'A. croit devoir établir une opposition entre la conception biblique, qui considère l'homme dans son unité, et ce qu'il nomme la conception moderne : une des caractéristiques de la psychologie moderne serait la division de la personnalité. On admet pourtant généralement que les travaux contemporains tendent à mettre en lumière l'unité

fondamentale et dynamique de la personnalité, alors que la conception traditionnelle insistait surtout sur la distinction des facultés.

D. Pl. B.

R. Martin-Achard. — Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament. (Cahiers théologiques, 42.) Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 77 pages.

Citant la conclusion du Prof. Jeremias, auquel il se référera souvent dans l'ouvrage, l'A. souligne que la perspective missionnaire néotestamentaire se comprend comme une anticipation de la réalisation de l'eschatologie. Mais quelle était l'optique de l'Ancien Testament sur la question de la mission ? L'A. l'étudie en trois chapitres. Dans le premier, il prend nettement position contre Wellhausen, Lods et Rowley, qui interprètent le Deutéro-Isaïe dans un sens missionnaire. L'essentiel de son message consiste dans la libération du peuple élu, et non dans la perspective missionnaire. Le rétablissement d'Israël sera en lui-même une preuve de la grandeur de Yahvé aux yeux des nations. Les poèmes du Serviteur sont interprétés dans la même ligne. Le « mishpat » de 42, 1 signifie le jugement de Yahvé en faveur de son peuple. Un second chapitre passe en revue les principaux textes témoignant du message universaliste de l'A. T. ; bénédiction d'Abraham, peuple sacerdotal (*Ex* 19, 6), le sacrifice spirituel des païens en *Mal* 1, 11 ; *Is* 19 : Jonas — dont le message n'est pas missionnaire, mais tend à prouver l'universelle extension de la miséricorde divine — les Psaumes enfin. Un troisième et dernier chapitre envisage « la perspective missionnaire de l'Ancien Testament ». Israël assume un triple office envers les nations : sacerdotal et prophétique, comme il apparaît en *Is* 2, 2 (passage dont l'A. maintient l'authenticité bien qu'une relecture postexilique ne semble pas à exclure) ; royal aussi, selon *Is* 60, 1 principalement. Les trois aspects de cette mission sont nettement dans un contexte eschatologique. On pourra ne pas être d'accord avec telle ou telle remarque trop « religionsgeschichtlich », ou regretter que, dans l'intéressant passage sur « l'idéologie jérusalémite », l'origine cananéenne n'en soit pas plus fermement prouvée, mais on ne pourra nier la valeur de cette contribution à la connaissance du peuple élu et de sa vocation. D. Pl. B.

Ancien Testament en hébreu. Éd. N. H. Snaith. Londres, Société biblique, 1960 ; in-8, 1366 p.

Cette édition est celle de Snaith, reproduite soigneusement, comme le *British and Foreign Bible Society* sait si bien le faire Sn. a établi ce texte massorétique d'après les manuscrits hébreux espagnols de Ben Ašer. Une liste des jours de fêtes des Aškenazim et des Sephardim est ajoutée à la fin. Les caractères et la ponctuation sont très clairs. D. E. D.

Rabb. Dr. J. Levy. — Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums. Cologne, Melzer Verlag, reproduction de la 3e éd. 1959 ; in-4, VI-430 + VIII-596 p.

La lexicographie du judéo-chrétien fit un grand pas en avant lorsque parurent en 1867-68 les deux volumes du dictionnaire « chaldéen » de

Levy. La langue des Targumim fut désignée alors communément comme chaldéen, vocable abandonné depuis l'essor des études akkadiennes. Les Targumim sont des traductions araméennes de l'A. T. A l'époque où les Juifs n'étaient plus à même de comprendre l'hébreu des livres sacrés, on commença à insérer les traductions araméennes des lectures bibliques à la liturgie synagogale, habitude prise sans doute aussitôt après l'exil. Ces traductions finirent par se codifier en de nombreux manuscrits, probablement après une longue tradition orale ; d'origine palestinienne, cette nouvelle littérature se développa surtout à Babylone. L'étude en est loin d'être terminée et un grand champ attend encore son défrichement. La présente édition du dictionnaire de Levy est la réimpression de la troisième édition (1926) ; les deux volumes sont ici reliés ensemble. Il doit toujours être consulté, d'autant plus qu'il a servi de base à d'autres dictionnaires: celui de M. Jastrow (1903, édition abrégée en 1926), celui de G. Dalman (1897 ; deuxième édition en 1922). Levy a abondamment puisé dans le célèbre fonds rabbinique de Breslau en Silésie, ce qui lui a permis de choisir les meilleurs textes connus. Les mots sont donnés dans l'ordre alphabétique et non pas étymologique, ceci pour des raisons pratiques, nous dit l'A. (p. IV). Un index (pp. 583-593) des vocables et termes du Talmud et de la Mišna, mentionnés occasionnellement dans les différents articles, augmente encore l'utilité de l'ouvrage. Évidemment, depuis un siècle, bien des recherches ont été effectuées. Les travaux de P. Kahle surtout nous ont fait connaître la grande importance des Targumim palestiniens. De nombreuses questions philologiques sont soulevées aux pages 417-429 de la première partie et aux pp. 567-582 de la deuxième partie *(Nachträgliches von Prof. Fleischer)*. La lecture en est stimulante. Depuis Fleischer on a davantage étudié notamment les emprunts de l'araméen à l'akkadien, à l'iranien, au grec et au latin. Reste qu'on doit s'estimer heureux d'avoir sous la main une telle mine de renseignements. Et l'on ne peut que s'étonner de constater que H. Fleisch, dans sa très utile *Introduction à l'étude des langues sémitiques. Éléments de bibliographie* (Paris, 1947), passe le dictionnaire de Levy complètement sous silence, alors qu'il aurait dû figurer en lettres d'or à la page 74 ! D. E. D.

Joachim Jeremias. — Jésus et les païens. Traduction française de Jean Carrère. (Cahiers théologiques, 39). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-8, 70 p.

Dans cet ouvrage remarquable par sa méthode et la qualité de son exposé, l'A. établit que les païens tenaient une place importante dans la pensée de Jésus. Un premier chapitre énonce trois constatations négatives : Jésus porte un jugement sévère sur le prosélytisme juif (*Mt* 23, 15) ; Jésus interdit à ses disciples d'annoncer l'Évangile aux païens (*Mt* 10, 5 et 23 ; *Mc* 13, 10 ; 14, 9) ; Jésus a limité sa propre activité à Israël. Un second chapitre expose trois constatations positives : Jésus écarte la haine de l'attente eschatologique (attitude vis-à-vis des Samaritains, interprétation de *Lc* 4,16 et *Mt* 11,5 à la lumière de l'amputation que Jésus fait subir au texte prophétique qu'il cite) ; Jésus promet aux païens la participation au salut ; l'œuvre salvatrice et la souveraineté s'étendent aux païens (portée universelle du titre de Fils de l'homme et de celui de Serviteur, ainsi que

de la référence à *Zac* 9, 9 dans l'entrée à Jérusalem). Un troisième chapitre offre la solution des données apparemment contradictoires réunies dans les précédents. Dans la pensée de Jésus, il était nécessaire que l'Évangile soit d'abord prêché aux Juifs ; il était encore nécessaire que les temps eschatologiques arrivent pour que commence la montée des païens vers la montagne de Sion, prédite par les prophètes. Il est notable que *Jean* 12 établit un lien entre la démarche des Grecs et les paroles de Jésus sur sa Passion. C'est par elle en effet que commence l'ère eschatologique. La densité de cette étude, jointe aux qualités relevées plus haut, en font une œuvre égale à la réputation de l'A. D. Pl. B.

M. Du Buit, O. P. — Géographie de la Terre sainte. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 2 vol. in-8, 237 p., 18 cartes, 12 NF.

L'A. n'a pas voulu écrire une géographie complète de la Palestine, mais « avant tout faciliter l'intelligence des passages bibliques qui font mention d'un lieu ou de toute autre particularité géographique » (p. 7). C'est l'objet de l'exposé que donne le premier tome ; le second ne comprend que les cartes. Une première partie décrit la géographie physique de la Palestine : relief, hydrographie, climat, géologie, végétation et agriculture, animaux, démographie. Ces facteurs sont étudiés d'abord pour l'ensemble du territoire et ensuite pour les diverses régions naturelles. La seconde partie traite de la géographie historique. Le premier problème à résoudre en ce domaine est celui de l'identification des sites. En fonction de certaines données locales (présence d'un sanctuaire rappelant un souvenir ancien, conservation du nom ancien d'un site, restes archéologiques), on peut utiliser divers documents post-bibliques : romains, chrétiens, arabes, juifs, et enfin, le texte biblique lui-même et ses contemporains assyriens et égyptiens ; l'A. indique les difficultés inhérentes à l'usage des textes bibliques. S'appuyant, dans son second chapitre, sur les données physiques exposées dans la première partie, les traces archéologiques des routes romaines et les documents littéraires, l'A. décrit le réseau des voies anciennes. Une autre question intéressante est celle des limites — qui n'ont pas toujours été fixes — entre le territoire de chacune des tribus israélites, d'une part, et, d'autre part, entre les régions habitées par les Israélites et celles occupées par les autres peuples. Un autre chapitre étudie l'organisation intérieure et les frontières des trois royaumes, celui de David et de Salomon d'abord, d'Israël et de Juda ensuite. Un dernier chapitre est consacré à « Israël sous les empires » : empires perse et macédonien, empire romain ; il contient également un bref exposé sur le cadre géographique des évangiles. A la fin du premier tome se trouve un index onomastique riche de plusieurs centaines de noms de lieux. L'A. y indique les identifications topographiques sur lesquelles est fondé son travail, avec une justification sommaire de celles-ci. — Parmi les cartes du second volume les unes montrent l'état physique des diverses régions naturelles de la Palestine, d'autres indiquent le tracé des routes, d'autres enfin la situation politique de la Terre sainte aux différentes époques. D. M. V. d. H.

F.-M. Braun, O.P. — Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1959 ; in-8, XVIII-428 p.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première traite de questions proprement exégétiques : « Le quatrième évangile et les autres écrits johanniques ». L'A. est partisan de l'unité de l'évangile et de l'ensemble des écrits johanniques, dont la continuité de fond n'est pas niable. Tenant compte des procédés de composition des anciens, il faudrait faire appel à plusieurs scribes pour expliquer les divergences et les additions. (Un appendice reproduit les listes de Schweitzer-Menoud dénombrant les particularités de style de chaque écrit johannique). L'A. admet d'autre part une prédication orale antérieure à la fixation écrite : on oublie l'aspect kérygmatique du quatrième évangile au profit de son caractère spirituel. La bibliothèque johannique s'est constituée en quelques années à la fin du Ier siècle ; l'Apocalypse est datée de peu avant 95 ; le billet à Caïus *(3a Jo)* serait de peu postérieur ; la seconde lettre vient après, parce qu'elle témoigne d'un état de la communauté plus évolué ; vient ensuite l'évangile, puis la première lettre, qui s'en inspire. On ne trouvera pas ici les analyses littéraires détaillées fondant ces positions ; ce n'était pas l'objet principal du livre, qu'aborde la seconde partie : « Le quatrième évangile dans l'Église ancienne » (240 p., plus de la moitié de l'ouvrage). Le P. Braun prend pour point de départ la thèse de Sanders, selon laquelle la diffusion de l'évangile johannique dans l'Église ancienne serait due à son utilisation par les gnostiques, les premiers à s'en emparer. L'Église s'en serait servie contre eux aussitôt après. — Adoptant un plan géographique, l'A. passe en revue les témoignages anciens de l'influence des écrits johanniques dans le monde chrétien. En Égypte, la pénétration du quatrième évangile s'est produite dans les premières décades du second siècle. L'A. décèle des influences de la tradition johannique, au moins sous sa forme orale, dans l'épître du Pseudo-Barnabé (130 env.). Le P. Boismard estime les rapprochements forcés. En tout cas, « l'Évangile de vérité », dont la composition remonte au milieu du second siècle, utilise le quatrième évangile. On peut penser que son auteur, Valentin sans doute, l'a trouvé dans la bibliothèque de la communauté chrétienne qu'il n'avait pas encore quittée. De plus, le papyrus Rylands 457 (P^{52}) prouve l'existence en Égypte, dès avant la date de composition de l'Évangile de vérité, d'une édition complète du quatrième évangile (120 au plus tard, Roberts). Le « Fragment d'un évangile inconnu » (Egerton 2) conduit à la même conclusion. — Avons-nous, en faveur d'une diffusion à Rome, des preuves aussi anciennes ? Le P. Braun pense que la communauté romaine était dotée, dès le temps de Clément, d'une théologie apparentée à celle de Jean. Serait-ce le fruit de la prédication orale du 4e évangile ? Un certain nombre de rapprochements sont établis avec le *Pasteur* d'Hermas. Le P. Boismard les juge forcés. Il ne fait pas de doute en tout cas que Justin, au milieu du IIe siècle, emploie le quatrième évangile sur un pied d'égalité avec les trois autres. Les peintures des catacombes, d'autre part, traitent fréquemment de thèmes inspirés de l'évangile johannique : résurrection de Lazare (53 fois), guérison du paralytique (20 fois), etc. Certaines seraient de la seconde moitié du IIe siècle (Wilpert). La tradition catéchétique dont elles sont issues, et dont témoigne par ailleurs le cycle des lectures quadragésimales, nous permettrait de remonter jusqu'au temps de Justin. — Passons à l'Asie Mineure et aux pays voisins. Les lettres d'Ignace présentent, outre des affinités théologiques certaines, des formules très voisines de celles du quatrième évangile.

La dépendance semble certaine. Peut-on conclure de même à propos des chapitres 9-10 de la *Didachè* ? L'A. ne suit pas le P. Audet dans son essai de datation (50-70) ; en son état actuel, la *Didachè* ne saurait avoir vu le jour avant l'an 110. Les affinités littéraires des chapitres cités avec S. Jean, sans être absolument probantes, sont un « bon motif de supposer qu'avant cette époque l'évangile de Jean était lu en Syrie et y faisait autorité ». Plusieurs Apocryphes, dont les odes de Salomon, figurent dans ce chapitre. — Les conclusions de cette vaste enquête se présentent comme suit : l'évangile de Jean exerça une influence dès les premières décades du second siècle, en Égypte et en Syrie. A Rome, les documents ne permettent pas de remonter aussi haut : 150 seulement. La thèse de Sanders se trouve ainsi infirmée. — La troisième et dernière partie étudie «Le dossier de l'évangéliste», c'est-à-dire la question de son identité. La position de l'A. est traditionnelle : le disciple que Jésus aimait, auteur de l'évangile, est bien saint Jean. La tradition qui lui attribue le quatrième évangile est fonction de celle qui situe en Asie Mineure les dernières années de sa vie. Or les témoignages sont sérieux : celui d'Irénée se référant à Polycarpe, Polycrate, ou encore le témoignage archéologique produit par les fouilles d'Éphèse (Hörmann). La difficulté de concilier l'origine galiléenne du fils de Zébédée avec ses entrées auprès du grand prêtre est résolue en supposant que « l'autre disciple » de 18, 15 n'est pas le même que celui de 20, 2-10. Position qui semble difficile.

D. Pl. B.

Georgios A. Galitis. — *Ἡ χρῆσις τοῦ ὅρου ΑΡΧΗΓΟΣ ἐν τῇ Κ. Διαθήκῃ*. Athènes, 1960 ; in-8, 184 p.

— *Οἱ κοπτικοὶ πάπυροι τοῦ* Nag Hammadi. Athènes, 1960 ; in-12, 61 p.

— *Αἱ περὶ κλήρου ἰδέαι τοῦ Κοραῆ*. Athènes, 1960 ; in-8, 35 p.

M. G. nous présente ici, dans sa thèse doctorale à l'Université d'Athènes, une étude précieuse sur l'emploi du mot *ἀρχηγός* dans le N. T. L'ouvrage a un double objectif. D'abord il veut donner une définition exacte de ce mot dans le N. T. et de son contenu théologique. Cinq chapitres traitent donc de la sémasiologie et de l'emploi du terme dans la grécité classique, de sa signification dans la tradition juive et de son emploi dans le N. T. Le sixième et dernier chapitre voudrait ensuite répondre au problème que l'A. s'était posé au début de sa recherche : Quelle est la part de l'influence gréco-hellénistique ou hébraïque chez les auteurs du N. T. relative à l'emploi de ce terme ? Voici quelques conclusions auxquelles il arrive à la fin de son travail : *ἀρχηγός* signifie le premier soit selon le temps soit selon l'ordre ; dans les LXX le terme a presque partout la seconde signification ; quant au N. T., la notion d'*ἀρχηγός* dépend du ps. 109 et de sa christologie et provient par conséquent de la pensée hébraïque.

La deuxième publication de M. G. traite de la découverte, autour de l'année 1946, de 48 écrits gnostiques coptes en Haute Égypte. Nous y trouvons leur description rapide et l'énumération de leur contenu. Ensuite l'A. met en évidence la signification énorme (pareille à celle de Qumrân) qu'a cette découverte pour la science néo-testamentaire et la connaissance du gnosticisme.

Dans son article sur A. Koraïs — paru dans la revue *Ἐκκλησία* 37 (1960) — M. G. nous fait connaître par des extraits de ses œuvres la pensée

de ce grand écrivain et philosophe grec (1748-1833) sur le rôle important d'un clergé instruit et zélé, et sur d'autres problèmes de son Église.

D. Bf. M.

Panagiotis G. Stamos. — *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Παραινέσεις πρὸς Ὀλυμπιάδα.* Introduction, traduction grecque moderne, notes. Athènes, Phos, 1960 ; in-8, 159 p.

En rééditant les 17 lettres de saint Jean Chrysostome à Olympias, M. Stamos, maintenant gymnasiarque à Kassandra, les a fait précéder de l'exhortation que saint Grégoire le Théologien adressa à la même correspondante probablement lors de son séjour à Constantinople, pour qu'elle devînt une épouse fidèle (cfr *Irénikon*, 1960, p. 551). Jeune veuve richissime, elle fut consacrée diaconesse par l'archevêque Nectaire et se fit ensuite l'auxiliaire sociale et le soutien moral du successeur de ce dernier. L'A. s'est servi de l'édition de Malingrey dans les *Sources Chrétiennes* (cfr *Irénikon*, 1948, pp. 109 et 112). Il y ajoute le discours *Que personne ne peut nuire à celui qui ne se fait pas tort à lui-même* adressé également à Olympias ; au tout il a donné le sous-titre *Esquisse de l'épouse chrétienne. La souffrance et les injustices à la lumière du christianisme.* D. I. D.

Atanasio Kominis. — **Gregorio Pardos, metropolita di Corinto e la sua opera.** (Coll. Testi e Studi bizantino-neoellenici, II). Rome, Istituto di Studi bizantini e neoellenici, 1960 ; in-8, XI-150 p., 2.000 lire.

Thèse de doctorat rédigée en grec pour la faculté de philosophie de l'Université d'Athènes, cette œuvre contient plus que son titre n'indique. Le métropolite Grégoire Pardos de Corinthe (après 1070 - avant 1156) jouissait d'une haute estime chez Stevenson et Pitra, mais fut néanmoins jusqu'ici assez délaissé, surtout à cause de l'opinion de Paul Maas qui le trouvait négligeable, et d'ailleurs ne le connaissait guère. Ce travail constitue comme les prolégomènes d'une édition des œuvres théologiques de Grégoire que l'A. publiera prochainement. Avec une acribie minutieuse il examine tout ce qu'on peut savoir sur son nom, son origine, sa formation et l'époque où il a vécu. Les données fournies par les œuvres de Grégoire sont assez minces. M. Kominis y ajoute une nouvelle liste des métropolites de Corinthe de 900 à 1200, établie avec beaucoup de soin. Dans la deuxième partie il examine d'abord les œuvres grammaticales du métropolite, leurs éditions, la tradition manuscrite et la bibliographie. Ensuite viennent les œuvres théologiques : ses Explications sur les canons de Cosmas le Mélode et de Jean Damascène pour les fêtes du Seigneur et de la Théotokos, et son œuvre sur la Sainte Trinité. Ceci donne à l'A. l'occasion d'ajouter un chapitre sur les principaux exégètes des canons liturgiques et d'autres textes hymnographiques : Théodose Grammaticos, Michel Psellos, Nicétas d'Héraclée, Jean Zonaras, Théodore Prodromos, Eustathe de Salonique, Néophyte le Reclus, Nicéphore Calliste Xanthopoulos et Marc Eugénicos ; suit une courte liste d'exégètes postérieurs. L'A. annonce aussi des études sur l'évêque Paul de Monemvasie et sur Zonaras. En appendice il publie un extrait de l'œuvre inédite de Grégoire *Sur la composition du discours* et un avant-propos de Zonaras sur le sens des termes *canon*, *hirmos* et *troparion*, tiré de son explication des canons du dimanche de l'*Octoïchos*. Souhaitons

que cet heureux début du disciple des professeurs Tomadakis et feu Giannelli puisse être suivi de beaucoup d'autres travaux encore plus considérables. D. I. D.

Juan Mateos, S. I. — Lelya-Ṣapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes. (Orientalia Christiana Analecta, 156). Rome, Institut pontifical oriental, 1959 ; in-8, XX-510 p., 9 dl.

L'expression syriaque *lelyā-ṣapṛā* désigne l'ensemble de l'office nocturno-matinal. Pour le définir rapidement, *lelyā* est l'office de nuit, ou vigile monastique (précédé parfois d'un office de minuit) ; les *qālē d-šahrā* (dimanches et fêtes) sont la vigile cathédrale qui précède l'office de l'aurore, celui-ci reçoit le nom de *ṣapṛā*. Le tout se présente comme un seul office, mais dont on peut facilement distinguer les éléments. Dans une première partie, l'A. examine la structure ordinaire du *lelyā-ṣapṛā* ; dans la deuxième, le *l.-ṣ.* dans le cours de l'année liturgique ; une troisième étudie « quelques problèmes de structure » (place des prières, refrains du psautier, éléments constitutifs) ; dans la quatrième partie, l'A. établit et explique les divers schémas, actuels et anciens, des matines chaldéennes, en les comparant entre eux, pour en tirer quelques lignes d'évolution. Suivent encore dix appendices très intéressants (signalons : le groupement liturgique des psaumes en *hullālē* et *marmyāṯā* ; les psaumes choisis au cours de l'année liturgique, etc.), un glossaire des termes liturgiques, index de personnes et de choses. On le voit, il s'agit d'un très riche volume. En effet, la mine de renseignements que contient ce livre en fait un instrument de travail indispensable. Le but de l'A. n'est pas directement de faire l'histoire des matines chaldéennes, ni non plus de les comparer avec les matines d'autres rites ou avec celles de l'antiquité chrétienne. En partant du bréviaire actuel (édité par P. Bedjan), mais utilisant bon nombre de mss. aussi bien que les commentateurs, tels que Mar 'Abdišo' ou le Ps. Georges d'Arbèles, il « essaie d'établir d'une façon raisonnée quelle est la structure de ces matines, quel est le rôle respectif de chacune de ses parties, et la fonction propre de chacun de ses éléments » (cfr préface). Travail, donc, si l'on peut dire, de déchiffrement, qui met à la portée des liturgistes le bréviaire chaldéen en ce qui concerne l'office matinal. Lorsqu'on aura l'équivalent pour les autres rites orientaux, on pourra faire une belle étude comparative, qui, presque à chaque page, est suggérée déjà au lecteur attentif. Ces derniers temps on a beaucoup parlé de l'office matinal, de sa structure, de son antiquité, de la distinction entre l'office monastique et l'office cathédral. On a dégagé les éléments essentiels, mais on n'a pas encore fait la synthèse définitive ; il faut d'abord étudier chaque liturgie en particulier. L'ouvrage du P. M. est un notable apport dans ce sens. — Quelques remarques : après lecture des pages correspondantes et du glossaire, j'ai l'impression que l'essence de la *qaltā* fériale (en relation avec la messe) n'apparaît pas suffisamment clairement, ni sa différence d'avec la *qaltā* dominicale. Quant au schéma comparatif de la p. 431, peut-on vraiment mettre en parallèle la procession à la Croix de l'office décrit par Égérie, avec la procession qui va du « béma » au sanctuaire, des *qālē d-šahrā* chaldéens ? Il s'agit en effet d'une procession dans le sens contraire. En outre, Égérie mentionne l'évangile ; l'office chaldéen le connaît aussi, mais au *ṣapṛā*, pendant la semaine pascale. Il y aurait là encore un point à clarifier (comme d'ailleurs pour le rite byzantin).

Peut-être aurait-il fallu signaler dans l'index le chant, qui est une traduction du tropaire byzantin bien connu : *Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ* (p. 215). Il faut remercier l'A. d'avoir traduit de nombreux textes dont la spiritualité et la pastorale liturgiques bénéficieront elles aussi. Peut-on espérer que l'A. nous offrira un jour : *Ramšā. Essai d'interprétation des vêpres chaldéennes*? D. V. J.

Joseph Dwirnyk. — Rôle de l'Iconostase dans le Culte divin. (Theologia Montis Regii, 13). Montréal, Grand Séminaire, 1960; in-8, 128 p.

Dans cette thèse de doctorat l'A. défend la légitimité de l'usage de l'iconostase dans les rites orientaux. Dans une première partie les origines et le développement historique sont esquissés, tandis que dans la deuxième partie, l'A. allègue les raisons théologiques en faveur de la conservation, ou si besoin est, de la restauration de l'inconostase là où on l'aurait démolie par ignorance ou sous l'influence latine. On sent que l'A., lui-même de rite byzantin, a écrit sa thèse avec beaucoup d'amour pour son propre rite. Il lui manque cependant une certaine sobriété dans l'élaboration de ses arguments. On y trouve, en tout cas, de multiples répétitions qui rendent la lecture fastidieuse, même pour un lecteur bienveillant. Le texte français donne à croire qu'il s'agit d'une traduction d'un original anglais. Le français est en effet assez défectueux et le texte fourmille de fautes d'impression. D. J.-B. v. d. H.

Jacob Jacobsson. — Mässans Budskap. Eine Untersuchung über die festen Gesänge der schwedischen Messe in der Reformationszeit. (En suédois avec un résumé en allemand). Lund, Gleerup, 1958 ; in-8, 291 p., kr. 20.

Den Svenska Mässboken. Del I : Musiken till Högmässan jämte Brudmässan och Begravningsmässan. Stockholm, Sv. Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958 ; in-4, 239 p.

Det Svenska Antifonalet. Del I : Antifonale till Veckans Tideböner. Del II : Antifonale till Kyrkoårets Tideböner. Lund, Gleerup, 1949 et 1959 ; in-8, 229 et 509 p.

Den Svenska Tidegärden. Stycken ur Psaltaren jämte Lovsånger och Böner ordnade för dagliga Bönetimmar. Lund, Gleerup, 1944 ; in-12, 316 p.

Voici, tout d'abord, quatre publications ayant trait au chant de l'Église de Suède. Dans sa monographie M. J. J. expose à l'aide de nombreux exemples et illustrations le lent travail que l'Église de Suède, sortie de la Réforme, a accompli pour conformer l'héritage musical du moyen âge aux exigences de la nouvelle situation. En effet, le chemin fut long qui menait jusqu'à l'année 1697, quand fut édité le Graduel suédois marquant la fin des efforts difficiles de transposition en langue vivante des anciens chants grégoriens. Bien longtemps après la Réforme on chantait encore en latin les jours de fête, mais le latin sera de plus en plus supprimé et, à côté des mélodies grégoriennes, apparaîtront aussi des cantiques populaires (surtout depuis l'Agenda de 1614). L'A. étend ses investigations jusqu'à l'évêché d'Åbo en Finlande qui, en maints points, a suivi une évolution propre.

Viennent ensuite trois livres de chant. La première partie de la nouvelle

édition du missel suédois a été introduite par décret royal le premier dimanche de l'Avent 1942. Le livre comprend les chants de la grand-messe pour toute l'année liturgique, de même que de la messe de mariage et de celle des funérailles. Le comité préparatoire sous la direction de M. Gustaf Aulén s'est basé quant aux mélodies de l'Ordinaire surtout sur l'édition de 1897. Il fallait pourtant revoir la musique en vue d'un chant plus libre et plus accommodé au rythme du texte : l'arrangement pour un chœur à quatre voix a été remplacé par un accompagnement pour orgue. Tous les Introïts ont deux mélodies : la première grégorienne (puisée soit dans les manuscrits suédois soit dans le Graduel romain), la seconde inspirée de la tradition des cantiques protestants. On a aussi introduit l'ancien ton des préfaces, le « Laudamus Te... » du Gloria et le Symbole de Nicée ; ces deux dernières pièces peuvent désormais être chantées les jours de fête à la place du cantique habituel et du Symbole des Apôtres. A la fin du missel se trouve une brève explication pratique sur l'interprétation du chant, et une petite histoire des éditions antérieures, à partir de la princeps (sans musique encore) de l'année 1531. L'édition présente témoigne d'un effort de retour aux sources — liturgiques et musicales. La sympathie des éditeurs est nettement du côté du chant grégorien. Reste cependant, en Suède comme ailleurs, le problème extrêmement difficile de l'adaptation à une autre langue des anciennes mélodies étroitement liées aux paroles latines, problème insoluble, à notre avis, sans une accommodation résolue de la mélodie grégorienne au texte nouveau. Il y a de bons exemples d'une telle accommodation dans le Mässbok, surtout parmi les chants de l'Ordinaire.

Félicitons M. Arthur Adell (connu d'ailleurs par ses recherches dans la tradition musicale suédoise et ses éditions de manuscrits — cfr *Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor,* 1941) d'avoir continué l'œuvre du regretté M. Knut Peters. La première partie de l'Antiphonale suédois comprend l'Ordinaire des offices pour toute la semaine. Pour les dimanches il y a matines, laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies ; pour les autres jours seulement laudes, une petite heure au cours de la journée, vêpres et complies. Les grands offices comportent trois psaumes, les petites heures un seul. Il y a une grande variété dans les lectures. Notons que l'antienne de la sainte Vierge à la fin des complies est remplacée par un chant *pro pace* ou *pro Ecclesia.* Autre particularité : à partir des vêpres du 2e dimanche de l'Avent jusqu'aux complies du 23 décembre on ne chante pas « Alleluja » au début des Offices. Toutes les mélodies sont grégoriennes.

La deuxième partie de l'Antiphonale comprend les antiennes, psaumes et lectures du *Proprium de tempore.* Parmi les grandes fêtes nous trouvons la Fête-Dieu (ce qui ne veut certainement pas dire qu'on chante déjà cet office dans toutes les églises !). Dans le Sanctoral se distinguent surtout les fêtes de saint Laurent (deux vêpres) et de saint Michel, ainsi que l'Annonciation, la Chandeleur, la fête de saint Jean-Baptiste et la Toussaint. A la fin du livre se trouvent les Communs des apôtres, des martyrs, de la dédicace, et un Office des morts. Le dernier livre comprend le texte des Offices de toute l'année, sans musique. Nous souhaitons à ces belles éditions une large diffusion dans l'Église de Suède. D. Bf. M.

Beniamino Emmi. — Introduzione alla teologia orientale. Rome, Pontificio Ateneo « Angelicum », 1958 ; in-8, 102 p.

Ces pages, nous dit l'A., ont été élaborées d'abord pour la *Somma del Cristianesimo*. C'est peut-être ce qui explique que l'on trouve le nom de l'A. à la fin de chacun des trois chapitres de l'ouvrage (« Les Églises orientales » — « La doctrine des Églises orientales » — « État actuel des Églises orientales »). Était-ce à l'origine trois articles séparés ? En fait, quelques pages de l'un ou de l'autre visent à peu près le même objet. Une « Introduction » si brève risque, naturellement, de simplifier et de schématiser à l'excès des questions très complexes. En vérité, l'A. n'échappe pas toujours à ce danger, quoique les pages sur la doctrine soient, quand même, moins schématiques. Mais on s'étonne de ce que, à propos de la doctrine palamite, l'A. laisse entendre qu'elle ait presque disparu (parmi les Grecs toutefois, il y en aurait toujours eu « l'un ou l'autre partisan »). Bien qu'elles aient été rédigées avant les tout derniers ouvrages sur Grégoire Palamas, on aimerait lire dans ces pages quelques lignes sur le palamisme dans les études actuelles. Le paragraphe sur les « principales différences entre les rites orientaux et le rite latin » ne donne aucune idée des rites d'Orient. Une « Introduction » demanderait aussi une bibliographie plus sélectionnée et complète à la fois. D. V. J.

Gotthard Nygren. — Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956 ; in-4, 307 p.

Comment peut-il y avoir une responsabilité personnelle devant le jugement de Dieu, si c'est finalement la grâce seule vue sous l'angle de la prédestination qui détermine le sort de l'homme ? Cette problématique inextricable, parce que mystère de la volonté souveraine du Créateur, ne cesse d'occuper les théologiens d'Occident depuis saint Augustin. L'A., fils de l'ancien évêque de Lund, consacre son étude — richement munie de notes et de citations de textes — au problème : grâce-libre arbitre dans la pensée du docteur d'Hippone. Voici son point de départ : Comment comprendre la doctrine augustinienne de la prédestination dans le contexte de sa théologie générale ? Dans sa recherche, l'A. combine les méthodes génétique et systématique pour éviter les faiblesses de chacune. L'interprétation directe des énoncés paradoxaux d'Augustin ne menant à aucun résultat satisfaisant, M. N. se tourne vers leur interprétation indirecte. Après avoir médité la pensée du docteur de la grâce sur son fond paulinien (surtout *Rom.* 8-9, *I Cor.* 2, *Eph.* 1), l'A. constate qu'on trouve bien chez saint Paul la *doctrine* augustinienne de la prédestination, mais non son *problème*. Il cherche alors un éclaircissement dans le monde de pensée même d'Augustin, et il arrive à la conclusion que l'origine du problème est une transformation de la conception biblique au sujet de la prédestination divine. Cette transformation provient du point de départ philosophique du docteur, ce que l'A. nomme (avec une expression peu heureuse) « christianisme comme religion naturelle », c'est-à-dire qu'Augustin est guidé dans sa réflexion sur le message biblique par les notions philosophiques contemporaines (surtout platoniciennes). M. N. a voulu mettre en évidence la signification théologique de la « Theoretisierung » chez Augustin de toute la tradition théologique (p. 295).

D. Bf. M.

Helmut Thielicke. — Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. Tübingen, J. C. B. Mohr, 5e éd. 1948 ; in-8, XIV-290 p.

— **Tod und Leben.** Studien zur christlichen Anthropologie. Ibid., 3e éd. 1949 ; in-8, 226 p.

— **Theologische Ethik, II :** *Entfaltung,* 1. *Teil : Mensch und Welt.* Ibid., 2e éd. 1959 ; in-8, XXII-644 p., DM 37,40.

Un mot tout d'abord sur les deux ouvrages rédigés pendant et peu après la guerre de 1939-1945. Dans *Fragen des Christentums*, le prof. T. s'attaque à la crise spirituelle que nous n'avons pas encore surmontée : la solitude de l'homme qui s'est détourné de Dieu. L'A. ne néglige rien qui puisse servir à mieux saisir la situation sécularisée et son évolution : littérature et psychologie sont abondamment citées, mais c'est sur la technique avant tout que l'A. fixe son attention. Le « double emploi » de la technique montre la double nature de l'homme comme être créé et comme être indépendant marqué dans cette indépendance même par le péché. Si l'ouvrage confronte l'homme d'après-guerre avec sa misère, à la suite de *Rom.* 1-2, c'est moins en apologie agressive qu'en plaidoirie pour une prédication entendue comme avertissement de Dieu au monde.

Tod und Leben, écrit dans les mêmes circonstances, pourrait être considéré comme un compendium illustrant toute la déchéance de la création dans l'échec camouflé de la mort. Bien avant Cullmann, l'A. a mis en lumière le paradoxe biblique immortalité-résurrection (p. 192). Ici, il établit même une analogie entre les plans Mort-Vie et Péché-Justification. Comme dans le rapport des premiers il n'y a pas d'immortalité qualitative inhérente, ainsi n'y a-t-il pas de justice qualitative inhérente à l'homme. Par là, nous nous trouvons en plein dans l'idée maîtresse qui, dans l'*Ethik*, commande tous les passages où l'A. cherche un dialogue avec la doctrine catholique ou ce qu'il croit telle. Observons d'abord qu'il n'y a pas contradiction : il s'agit de Mort et de Vie dans la Révélation, et la Justification n'est qu'une manière, la principale, de donner la Vie.

Dans le premier volume de son *Ethik*, l'A. avait expliqué les principes. Dans le deuxième, *Entfaltung*, il procède à une explication de ces principes à la lumière d'exemples judicieusement choisis. On sait qu'une application de principes en un sens casuistique est « tabou » dans la morale réformée. Ici encore l'A. fera volontairement appel à une opposition entre la conception réaliste (catholique) et la conception personnaliste (réformée). Puisque la personne doit décider, le moraliste ne peut que donner des exemples pour éclairer le fil conducteur du raisonnement qui doit mener à la décision ; le casuiste lui, au contraire, donnerait la solution toute faite. Aussi l'A. a-t-il choisi une nouvelle division plus adaptée au but qu'il s'est proposé. L'Évangile est un message en même temps pour l'homme dans sa relation directe avec Dieu et pour le monde comme ambiance dans laquelle l'homme se meut. L'objet de la morale évangélique est donc la relation homme-monde, car il n'y a pas de décision personnelle qui n'ait de réaction sur l'entourage. L'A. aime beaucoup insister sur cette idée biblique (1re partie). Étant donné ensuite le double caractère du créé, notre conduite éthique se trouve nécessairement dans une situation de conflit (2e partie). D'abord on examine le problème du compromis. Un lecteur catholique s'y sentira peut-être engagé quand l'A. cite le Grand Inquisiteur des *Frères*

Karamazov comme exemple de compromis en matière religieuse, mais H. T. ne craint pas de chercher des exemples dans le camp réformé aussi, et il est loin de refuser tout compromis : il estime au contraire, qu'il y a une manière de le comprendre par une analogie *(fidei)* avec l'accommodation divine dans l'œuvre de la Grâce. Nous avons attiré l'attention sur ces passages car il nous semble que sur le terrain éthique, le dialogue œcuménique n'est pas encore engagé avec la même profondeur qu'on rencontre ailleurs. Il nous paraît que les moralistes catholiques ont des choses plus rassurantes à dire que nos vieux manuels ne le laissent soupçonner. L'A. entrevoit d'ailleurs cela. La 2e section de cette partie : la Situation limite, donne lieu à un exposé sur « l'Éthique de situation » dans lequel l'A., après des excursus sur l'impossibilité d'une classification des valeurs dans le monde actuel, est tout de même amené à admettre des limites casuistiquement démontrables. La 3e partie a comme sujet : la Relation avec le monde sous ses rapports essentiels, mais le tome présent n'en donne que la 1re section : le Cadre universel de ces rapports, la Place de l'homme dans le monde, son action sur lui et enfin le message de l'Église au monde. On le voit, c'est en gros la même structure que dans le premier ouvrage cité ci-dessus, mais d'un point de vue plus positif et certainement plus explicite. L'œuvre de H. T. a déjà exercé une grande influence en Allemagne. Puisse cette Éthique trouver audience dans les cercles catholiques et mener à un dialogue toujours plus fructueux. D. J. E.

Métropolite Meletios de Kythira. — *Σύστημα ἱερᾶς Ἐξομολογητικῆς.* Athènes, Pigi Orthodoxou Vivliou, s. d. ; in-8, XVI-572 p.

C'est un signe heureux que les *Guides des confesseurs* deviennent toujours plus nombreux en Grèce (cfr *Ir* 1958, p. 264 et 1960, p. 258). Grâce à la nouvelle école des « Pères spirituels », le nombre des prêtres qui ont reçu un *entaltirion gramma* (feuille de juridiction) augmente constamment. Ce nouveau manuel, recommandé par le Patriarche œcuménique et par le Saint-Synode et composé par l'A. quand il était encore l'archimandrite M. Galanopoulos et directeur du Phrontistirion supérieur de Kalamata, est le fruit d'une riche expérience et des leçons données dans cette école. C'est à la demande de ses étudiants qu'il a été publié. De fait, il en a voulu faire autant un manuel de théologie morale pour tout chrétien pieux et repentant, qu'un guide pour les confesseurs. Après une introduction générale sur le péché et sur la pénitence, il en vient à la confession et à ses étapes. Le gros de l'ouvrage est consacré aux dix commandements et aux péchés opposés. Viennent ensuite les cas spéciaux et la confession des prêtres (section qui a reçu une approbation spéciale du Saint-Synode). Le tout est abondamment pourvu de citations de la sainte Écriture, et placé dans le cadre des canons des apôtres, des conciles et des Pères. Toutefois l'A. veut laisser une grande part à l'initiative du confesseur dans le choix des remèdes et dans l'application des épitimies. Notons la remarque du métropolite de Cythère, la plus petite éparchie de Grèce : « Pour tout clerc, évêque, prêtre, diacre, la confession est plus nécessaire que pour les autres chrétiens : elle doit être fréquente » (p. 533 s. ; cfr *Ir*. 1961, p. 113 s.). Le livre est pourvu d'un excellent *index*. L'A., qui a fait un séjour forcé de quelques années à Dachau pendant la dernière guerre, a fait un usage très large de la bibliographie allemande relative à la confession. D. I. D.

Emmanouil I. Karpathios. — *Ἀρχεῖον ἱερᾶς μητροπόλεως Κῶ.* T. I-III ; Codices 1-30 des Archives de la Servitude. Athènes, 1958, 1960 et 1961 ; in-8, 156, 172 et 192 p.

— *Λόγοι ἀπ' ἄμβωνος τοῦ ἱεροῦ ναοῦ ἁγίου Γεωργίου Κυψέλης.* T. I : Période homilétique I, 12 octobre 1941 - 5 juillet, 15 août 1942. Athènes, 1959 ; in-8, 310 p.

Dès que le métropolite actuel de l'île enchanteresse d'Hippocrate y a inauguré son activité pastorale en 1947, à l'aube de la libération et de l'union du Dodécanèse avec la Grèce, il s'est fait un devoir de rassembler et de systématiser les archives de son éparchie qui comprend cinq villages en dehors de la ville de Kos. Il les a divisées en deux parties : celles du temps de la Servitude et celles de la Libération. Plus de 100 dossiers de documents différents et 114 manuscrits ont été réunis au « Foyer Spirituel » de la métropole. Le tremblement de terre de 1933 et ses suites avaient causé la perte de beaucoup de manuscrits et de documents. Dans ces trois volumes il donne la description du contenu des 30 premiers manuscrits dont le joyau est formé par le manuscrit nº 1 qui renferme des actes notariaux et pastoraux de l'éparchie de 1688-1788. Sur 191 pièces, plus de 50 concernent les permissions de divorce pour les raisons habituelles. L'orthographe des textes cités a été corrigée. Le contenu des manuscrits décrits dans les deux tomes suivants se réfère aux documents pastoraux depuis 1802-1918. Les habitants de Kos devront être reconnaissants à leur pasteur zélé pour ses contributions à l'histoire de leur île, où l'on voit en pratique surtout leur situation juridique sous le régime turc.

Rappeler à la population d'Athènes les vérités fondamentales de la foi et de la morale chrétiennes pendant l'une des périodes les plus noires de son histoire, tel était le but des 48 sermons que l'infatigable et courageux prédicateur a prononcés à l'église de saint Georges de Kypseli sous le régime d'occupation et de famine. Cette parole de Dieu où saint Chrysostome a servi souvent de modèle méritait d'être imprimée. D. I. D.

Katichitika. — *Κατηχητικὰ Βοηθήματα. Μαθήματα διὰ τὴν Α' σειρὰν τοῦ κατωτέρου, μέσου καὶ ἀνωτέρου κατηχητικοῦ σχολείου.* I : *« Βόσκε τὰ ἀρνία μου ».* II : *Θεῖα μηνύματα.* III : *Ἡ αἰωνία ἀλήθεια.* Athènes, Apostoliki Diakonia, 1960 ; 3 vol. in-8, XI-238, XX-344 et XXXII-398 p.

Heortologion. — *Ἑορτολόγιον. Σχεδιαγράμματα ὁμιλιῶν εἰς τὰς ἑορτὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ.* T. I : *Δεσποτικαὶ ἑορταὶ καὶ μνῆμαι ἁγίων.* Ibid., 1955 ; in-8, 154 p.

Ménées. — *Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου, τοῦ Ὀκτωβρίου, τοῦ Νοεμβρίου.* Ibid., 1959 et 1960 ; 3 vol. in-fº, XX-186, 192 et 226 p.

Pentikostarion. — *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον.* Ibid., 1959 ; in-fº, VII-246 p.

Triodion. — *Τριῴδιον κατανυκτικόν.* Ibid., 1960 ; in-fº, 478 p.

Les trois manuels destinés aux catéchistes des écoles du dimanche sont le fruit d'une expérience dans la catéchèse de quelques dizaines d'années et de la collaboration des meilleurs experts grecs en la matière. En octobre 1958 le Saint-Synode de l'Église de Grèce décida de faire composer, par une commission spéciale de l'Apostoliki Diakonia, une nouvelle série de neuf manuels pour remplacer en les complétant ceux des deux séries employées

parallèlement par l'Apostoliki Diakonia et par Zoï qui chacune avait prôné un plan assez différent. Les nouveaux livres sont prescrits pour toutes les écoles du dimanche depuis l'année scolaire 1960-61 ; au mois d'août 1960 avait été ouvert au monastère de Pendéli un séminaire pour les cadres catéchétiques avec une quarantaine d'étudiants, clercs et laïcs, de toute la Grèce toujours sous l'égide de l'Apostoliki Diakonia, mais avec la collaboration de Zoï. Le Saint-Synode avait en outre approuvé un programme analytique pour les neuf nouveaux volumes, toujours pour les trois années des écoles inférieures, moyennes et supérieures, adaptés à l'âge de chaque groupe ou année. L'introduction générale et les introductions particulières de chaque volume sont très instructives et visent à en accentuer la valeur pédagogique. Les trois fois trente leçons des premières classes des trois écoles — celles des volume présentés ici — veulent surtout être « apologétiques » et répondre aux questions qui peuvent se présenter à ces trois âges différents et affermir dans l'esprit des jeunes les vérités chrétiennes, chaque fois avec une méthode adaptée à l'âge des élèves. Ces livres auxiliaires, comme en général les écoles de dimanche, ne veulent se substituer ni à l'éducation religieuse familiale, ni aux cours de religion donnés obligatoirement dans les écoles et dans les lycées. D'autre part, on a voulu profiter des nouvelles méthodes pédagogiques, tenir compte des inquiétudes de la jeunesse actuelle et l'introduire dans l'esprit et dans l'atmosphère du culte. Puisse se vérifier pour elle qu'« on ne peut concevoir un chrétien orthodoxe qui ne participe pas continuellement et activement à la vie liturgique et sacramentelle de l'Église » (I, p. 79).

Pour faciliter l'œuvre de la parole de Dieu aux prédicateurs laïcs ou clercs, les meilleurs prédicateurs de l'archidiocèse ont réuni, sous le titre d'*Heortologion*, une première série de plans d'homélies pour les fêtes du Seigneur (7) et pour les mémoires des saints (29) ; ce livre, qui répond à un réel besoin, fait partie des livres auxiliaires homilétiques, publiés conformément au but de l'Apostoliki Diakonia. Entre-temps quelques-uns des auteurs sont devenus évêques et un autre, l'archimandrite Timothée Chaloftis, est maintenant protosyncelle de l'archidiocèse grec d'Amérique.

Parmi les grandes œuvres de l'activité si variée et méritoire de l'Apostoliki Diakonia, nous sommes heureux de présenter l'édition des livres liturgiques en grand format et sur excellent papier, destinés à l'usage des prêtres et des chantres dans les paroisses et dans les monastères. Jusqu'ici avaient vu le jour les livres suivants : *Hieratikon* (1951), *Horologion* (1952), *Psaltirion* (1953), *Megali Hevdomas* (1953 et 1958), *Apostolos* (1954) et *Mikron Evchologion* (1956). Pour le *Pentikostarion* et les *Ménées* on a réimprimé, avec leurs préfaces, les éditions du hiéromoine Vartholomaios de Koutloumousi, de 1836 et 1843, les seules approuvées officiellement par le patriarcat œcuménique et considérées comme les meilleures. Pour l'avenir on prévoit des éditions basées sur les meilleurs manuscrits d'après les méthodes scientifiques. Les offices des néo-saints seront imprimés dans un Appendice. Au 28 octobre on trouve, en deuxième lieu, l'office de la Protection de la Théotokos. Au *Synodikon* du dimanche de l'Orthodoxie (*Triodion*, p. 149) on aurait peut-être pu corriger le qualificatif *Stanstalos* pour Jacques Baradée, appelé ici (qui sait pourquoi ?) l'Arménien, en *Zanzalos*, ou encore mieux en *Tza(n)tzalis* ou *Tza(n)tzalon* (loqueteux ou loque), mots que tout Hellène comprend. Nous ne pouvons que souhaiter le prompt achèvement de cette édition fort soignée et solide dont le besoin était si urgent.

D. I. D.

Bengt Ingmar Kilström. — Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden. (En suédois avec un résumé en allemand). (Bibliotheca Theologiae Practicae, 8). Lund, Gleerup, 1958 ; in-8, 341 p., kr. 20.

Après un coup d'œil rapide sur l'évolution de la catéchèse chrétienne jusqu'en 1200, M. K. expose dans cet ouvrage qui est sa thèse de doctorat à Upsal, l'enseignement religieux en Suède pendant le haut et le bas moyen âge. L'A. constate que cet enseignement revêt trois formes différentes. C'est d'abord l'instruction sur les vérités de la foi, donnée aux enfants par les parents et les parrains et qui comprend généralement une explication élémentaire des articles du Credo, le *Pater* et, dès le XIII[e] siècle, l'*Ave* aussi. A l'église, les fidèles reçoivent l'enseignement officiel. Cette catéchèse a lieu surtout les dimanches et jours de fête dans le cadre du prône. Il y a enfin l'instruction au cours de la confession sacramentelle. Tout cela porte un caractère sotériologique : on veut enseigner aux fidèles la *via salutis.* Dans les notes qui accompagnent le texte de l'ouvrage se trouvent nombre de sources inédites faisant partie avant tout des fonds de la bibliothèque de l'Université d'Upsal. D. Bf. M.

E. L. Mascall. — Words and Images. A Study in Theological Discourse. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, XII-132 p., 12/6.

Faith and Logic. Oxford Essays in Philosophical Theology edited by Basil MITCHELL. Londres, George Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 222 p., 21/-

Depuis une bonne trentaine d'années, la pensée théologique anglaise a dû repenser sérieusement ses positions face à une nouvelle école de phénoménologistes très radicaux qui niaient que les énoncés métaphysiques et, à plus forte raison, théologiques puissent avoir la moindre signification réelle. A Oxford quelques métaphysiques chrétiens se sont groupés pour examiner la situation avec comme secrétaire M. E. L. Mascall. Dans son livre il développe avec une clarté d'exposition et de langage dont tout lecteur lui saura gré une expression moderne de la position qui proclame la valeur des affirmations théologiques. Il le fait en tenant abondamment et loyalement compte des difficultés. Le nœud du problème est évidemment la question de la connaissance, de sa nature et de ses degrés, et ensuite, de la communication de cette connaissance : les mots et les images. Ce sont les deux chapitres centraux du livre.

Le second volume est une œuvre de collaboration due précisément aux métaphysiques d'Oxford. Ils examinent successivement le point de départ pour un examen philosophique de la foi religieuse (problème de la lecture interprétative du langage parabolique théologique), la possibilité des affirmations théologiques (devant l'objection que ces affirmations sont invérifiables et par conséquent dénuées de signification), la révélation, le mode de raisonnement des théologiens, de l'âme, la grâce de Dieu, religion et morale, « nous autres » en philosophie moderne. Tous les AA. n'ont pas, hélas ! la lucidité de M. Mascall, mais les deux livres représentent une contribution sérieuse à des problèmes réels de la pensée contemporaine. On se souviendra peut-être que la même question a été longuement discutée, il y a quelques années, dans la *Downside Review.* D. G. B.

Nicolas Weisbein. — L'évolution religieuse de Tolstoï. Paris, Librairie des Cinq continents, s. d. (1960) ; in-8, 526 p.

La présente thèse de doctorat s'attache à montrer comment le grand penseur russe était, par son anticonformisme religieux et par sa pensée propre — si éloignée de la foi orthodoxe —, en même temps un type russe, un prophète et un symbole. Étude extrêmement importante si l'on veut, en Tolstoï, découvrir l'explication non seulement de son cas personnel mais de situations individuelles ou collectives qui, depuis cinquante ans, font de la Russie un champ tragique où s'affrontent le Bien et le Mal. Qu'il nous suffise toutefois de mieux comprendre le « cas Tolstoï ». L'aventure intérieure est présente partout. Obsédé par la poursuite de la Vérité, le littérateur laisse percer en toutes ses œuvres cette préoccupation. Un des mérites de l'A. est, en effet, d'avoir dépouillé toute l'œuvre du maître, et elle est considérable, pour mettre à sa place, dans la vie de l'écrivain, les textes capables d'éclairer ce problème. Personne ne doit douter de la sincérité de Léon Tolstoï. (Le prince Obolensky, proche parent de L. Tolstoï, écrivit jadis deux articles dans *Irénikon*, en 1931, qui le prouvaient déjà abondamment). Après l'étude de M. W., il ne sera plus possible de noircir L. Tolstoï, comme d'aucuns l'ont fait. Qu'il ait été dans l'erreur et ait propagé des doctrines théologiques hérétiques, cela est évident ; la condamnation de ces erreurs par l'Église était obligatoire. (On notera à ce propos les efforts bienveillants de plusieurs hiérarques qui contrastent avec l'attitude du haut-procureur du Saint-Synode, Pobědonoscev). Par cette analyse très fouillée, nous assistons à une véritable tragédie d'âme qui dépasse en grandeur et en tragique les héros de Dostoïevsky. Le « cas Tolstoï » demeure un mystère et M. W. ne prétend pas l'expliquer, mais il nous fournit tous les éléments du problème. Si l'aspect religieux de Tolstoï est l'objet principal de cette étude, il n'en demeure pas l'unique. Il y a tout le domaine moral et le domaine social, et on connaît l'énorme influence que l'écrivain exerça, à travers le monde, comme apôtre de la non-violence. Désormais qui voudra étudier Tolstoï devra prendre connaissance de cet ouvrage, qui veut être un témoignage d'admiration pour la sainte Russie, et aussi un acte, une profession de foi. D. Th. Bt.

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, hrsgb. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Abkürzungs- und Quellenverzeichnis ; I. Band, Lieferungen 1, 2 : *a-aer*. Munich, Beck, 1959 ; in-4, 94 + VIII p., col. 1-320, prix de souscr. DM 18 et 15 par fascicule ; prix fort DM 26.

Ce lexique est comme le frère jumeau du *Glossarium Mediae Latinitatis* édité à Copenhague par les soins de l'Union académique internationale et dont *Irénikon* a déjà parlé par deux fois (31 [1958], p. 523 ; 33 [1960], p. 258). Les deux entreprises cependant ne couvrent pas le même terrain, car le *MlW* se limite, en principe, à l'aire allemande dans l'espace, et, dans le temps, part du *Thesaurus linguae Latinae* (fin Ve siècle) pour porter ses investigations jusqu'à la mort de saint Albert le Grand en 1280. La limitation spatiale doit être comprise assez largement, car le dictionnaire se permet de passer les frontières germaniques. Il embrasse tout ce

qui est dans les *Monumenta Germaniae Historica*, s'intéresse beaucoup à l'Italie, laisse de côté la Belgique et les Pays-Bas (compris dans le Glossarium) et englobe tout ce qui concerne une série de sciences (médecine, botanique, musique, chasse, etc.), quelle que soit la provenance des matériaux. Le travail paraît avoir été fait avec toute la minutie à laquelle on s'attendrait de la part de savants allemands. L'explication des mots est donnée en latin et en allemand. Il nous a fallu beaucoup de temps et bien des recherches pour comprendre les indications placées en tête de beaucoup de lemmes et ayant trait à des variantes orthographiques ; par exemple, *sub voce* abdico, on lit : *l. 59, p. 17,23.* Finalement nous avons compris que *p.* signifie ici *colonne* (et non pas *page*, comme il est dit dans la liste des abréviations) et les renvois sont à lire comme suit : ligne 59 de la colonne qu'on lit ; colonne 17, ligne 23 du Wörterbuch. C'est sans doute très obvie, nous ne l'avons pas compris. Ces premiers fascicules contiennent peu de mots ecclésiastiques, mais le traitement, par exemple, d'*abbas* et ses dérivés est largement satisfaisant. L'ouvrage, dont l'impression est claire et soignée, nous plaît. D. G. B.

P. P. Panaitescu. — Manuscrisele slave din biblioteca academiei RPR. Vol. I. Bucarest, Académie de la RPR, 1959 ; in-8, XX-406 p., 23,60 lei.

Ion Bogdan. — Cronicile slavo-romîne din sec. XV-XVI. Édition revue et complétée par P. P. Panaitescu. (Coll. Cronicile medievale ale Romîniei, 2). Ibid., 1959 ; in-8, XIV-332 p., 20,40 lei.

Silviu Dragomir. — Vlahii din Nordul Peninsulei Balcanice în Evul Mediu. (Coll. Comisia pentru studiul formării limbii şi poporului romîn, 2). Ibid., 1959 ; in-8, 224 p., 8,75 lei.

Maria Rădulescu. — Originalul slav al Evangheliei cu Invăţătură a Diaconului Coresi. Versiuni şi redacţii ale colecţiei de omilii a patriarhului Ioan Caleca. (Coll. Institutul de linguistică din Bucureşti). Ibid., 1959 ; in-8, 92 p., ill., 3,70 lei.

Dan Berindei. — Rapoartele consulatului Austriei din Iaşi (1856-1859). Culegerea documentelor, studiul introductiv, rezumatele şi notele. (Coll. Institutul de Istorie. Documente privind Unirea Principatelor, 2). Ibid., 1959 ; in-8, LIX-550 p., 32,30 lei.

Pendant plusieurs siècles les Roumains ont été obligés d'employer comme langue liturgique une langue étrangère, celle de leurs conquérants bulgares ; elle devint aussi la langue des savants et des chancelleries. Le roumain ne fut introduit que tardivement, et non sans quelques résistances de la part des milieux monastiques. Grâce à ces faits et aux relations avec les pays slaves voisins, la Roumanie possède encore aujourd'hui un grand nombre de manuscrits slaves dont 730 se trouvent à la bibliothèque de l'Académie de Bucarest. Après le catalogue incomplet et souvent sommaire publié par A. I. Jacimirskij à Saint-Pétersbourg en 1905 sous le titre *Manuscrits slaves et russes des bibliothèques roumaines*, l'édition du nouveau catalogue s'imposait. Les fonds réunis à l'Académie (quelques-uns ont été acquis récemment, par exemple, celui de Neamţ) forment maintenant un fonds unique avec une seule numérotation. Le catalogue complet comprendra trois volumes. Dans le premier, M. Panaitescu présente les manuscrits de l'ancien fonds de l'Académie (1-83),

ceux provenant de Neamț (84-165), de la bibliothèque de Paisie Veličkovskij (166-169) — ils n'en représentent qu'une petite partie —, du monastère de Secul (170) et du Musée des Antiquités (171-300). L'introduction nous renseigne brièvement sur l'histoire des manuscrits et de leurs fonds, sur leur âge, provenance, péripéties et contenu. La plus grande partie a été écrite au XVe siècle sur le territoire roumain, dans le slavon ecclésiastique où le bulgare moyen domine. Le manuscrit le plus ancien date du XIIIe siècle. Ceux du 1er volume sont, à quelques exceptions près, des manuscrits liturgiques ; ceci vaut aussi pour les œuvres ascétiques qui étaient lues aux offices. La Roumanie a possédé une école de calligraphes avec ses divisions : Moldavie, Munténie et Transylvanie. Les traductions elles-mêmes du grec en slave ont presque toutes été faites dans les trois pays slaves voisins. Beaucoup de ces manuscrits ont une grande valeur pour l'histoire spirituelle et littéraire de la Roumanie. Pour la description matérielle et technique le professeur Panaitescu a profité des notes laissées par Ion Bogdan ; elle ne laisse guère à désirer. Excepté pour les livres de prières et des lectures bibliques, elle est assez détaillée. Dans la résolution faite *în mod tacit* des contractions et des abréviations, plusieurs erreurs manifestes se sont glissées. Les titres des différents textes sont indiqués en slavon et suivis d'une traduction roumaine. C'est surtout ici que l'on remarque la conséquence malheureuse du fait que l'A. ne s'est jamais référé aux textes originaux grecs pour bien comprendre le sens des textes slavons. Plusieurs textes indiqués sans nom d'auteurs auraient pu être identifiés. Les mauvaises traductions, précédées plusieurs fois de lectures fautives, sont assez nombreuses. En voici un exemple bien caractéristique : le ms. 296 (XVe s.) contient les titres 12-22 (autre numérotation que celle de P. G. 130) de la *Panoplie* contre les hérésies d'Euthyme Zigabène (non identifié par l'A.). La traduction roumaine des titres slaves aboutit plusieurs fois à un parfait contresens ; ainsi *Na Bogostrastniky* (Contre les Théopaschites) devient : *Împotriva « celor ce suferă pentru Dumnezeu »* (Contre ceux qui souffrent pour Dieu) ; *svjatago v'obraženia* (du saint symbole) devient *sfintei întrupări* (de la sainte incarnation) et ainsi de suite. A part un ou deux cas, tout renvoi aux éditions ou à la littérature relative fait défaut. Mais malgré une longue liste de corrections à faire et bien que ces manuscrits ne soient plus envisagés que pour leur valeur dans l'historiographie marxiste des institutions « féodales », nous sommes reconnaissants à l'A. d'avoir indiqué avec une certaine minutie et avec les moyens dont il peut disposer, les noms des auteurs, les titres et les *incipit* fournis par ces témoins du passé qui parlent un langage d'une tout autre qualité.

Une réédition des chroniques roumaines rédigées en slavon, découvertes en grande partie et publiées séparément d'abord par Ion Bogdan, était devenue nécessaire. L'édition nouvelle présente en plus les extraits slaves des *Instructions* de Neagoe Basarab à son fils Teodosie. Ces 11 fragments qui ne contiennent qu'un tiers du texte entier furent publiés d'abord par P. A. Lavrov à Saint-Pétersbourg en 1904, dans le désordre que présente le manuscrit unique de la Bibliothèque Nationale de Sofia. Une édition complète en roumain parut à Blaj en 1843 et à Valenii de Munte en 1910 ; une édition du texte grec raccourci est due au professeur V. Grecu, Bucarest, 1942. On regrettera que M. Panaitescu n'ait pas pu compléter les

textes qui manquent par leur traduction roumaine, ni collationner son édition avec le manuscrit. Dans la revue *Mitropolia Olteniei*, 12 (1960), pp. 12-23, P. Năsturel a consacré un article à ce plus beau monument de toute l'ancienne littérature d'origine roumaine et relevé la nécessité d'une édition critique du texte roumain. Une introduction générale et une introduction spéciale précèdent l'édition et la traduction roumaine nouvelle de chaque texte. Personne ne s'étonnera de constater, chez les historiens actuels, maints désaccords avec les opinions de leurs devanciers d'avant 1944. « La compréhension de notre passé dans sa nouvelle interprétation se base sur la méthode matérialiste et sur l'étude méthodologique marxiste. » Elle voit dans la littérature chronographique avant tout un écho des conditions et des mouvements sociaux et ne peut admettre qu'elle ait été écrite dans des monastères. Ainsi les citations si nombreuses de la Sainte Écriture, surtout dans les *Instructions*, ne sont jamais indiquées, et sont, en outre, plusieurs fois mal traduites. Nous avons constaté ici et dans le livre précédent, que le traducteur semble ignorer le sens de deux mots bien ordinaires en slavon : *smirenomudrie* et *cělomudrie* qui ne sont que des décalques des mots grecs *ταπεινοφροσύνη* et *σωφροσύνη*, lesquels avaient un sens bien précis chez les chrétiens (humilité et continence). Ici ils sont devenus : *smerita înțelepciune* et *înțelepciune* (sagesse). On regrettera encore que l'éditeur n'ait pas placé la traduction roumaine en regard du texte slavon, mais seulement à la suite.

En rassemblant et en interprétant tout ce que les sources historiques et les données géographiques et prosopographiques peuvent nous indiquer sur les Valaques qui au moyen âge ont habité entre Opčina (près de Trieste), Skutari, Prilep et Tirnovo, M. Dragomir a fait un patient travail de défricheur. En Bulgarie, où les traces laissées par les Valaques sont bien plus rares qu'en Yougoslavie, leur absorption par les Slaves a été assez rapide et radicale. Ce domaine d'études qui profite surtout des travaux et sources publiés en Yougoslavie était peu exploré en Roumanie malgré son importance pour l'histoire des débuts du peuple roumain. L'A. voit dans les Valaques du Nord du Balkan la population autochtone thraco-illyrienne romanisée avant 600. Elle s'est slavisée et éparpillée graduellement. Il dépeint leur vie de pâtres et de soldats, leurs conditions sociales et ecclésiastiques (au XIe siècle ils avaient un évêché propre à Vranje, au XIVe à Prilep). Le processus d'absorption s'est achevé en Yougoslavie au XVe siècle. L'A. propose ses conclusions sur ces vestiges de la romanité balkanique avec les réserves nécessaires dans ce domaine d'investigations. Les Valaques (ou Macédo-Roumains) de Grèce qui continuent encore aujourd'hui les traditions pastorales de leurs ancêtres n'entrent pas dans le cadre de cette étude.

Identifier la version slave du *Kyriakodromion* qui se trouve à la base de la traduction roumaine éditée par le diacre Coresi en 1581 n'était pas une tâche facile, vu le genre et l'usage pratique et constant de ces homiliaires par le clergé orthodoxe : livres vivants s'il en fût jamais. Se basant surtout sur le travail du professeur V. Grecu, *Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu învățătură a Diaconului Coresi din 1581. Omiliile patriarhului Ioan Caleca (1334-1347)*, Bucarest, 1939, et ignorant le travail fondamental d'A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand...* (cfr *Irénikon*, 1945, pp. 118 s.), l'A. a pris un faux point de départ. Le ms. *Acad. Bucar. graec.*

500 n'attribue pas ses homélies à Jean Calécas, mais au patriarche Jean IX Agapitos, appelé « tou Chalkidon(os) », de Chalcédoine. C'est aussi le fait de 14 autres manuscrits signalés par Ehrhard, t. III, 1, p. 564-568. Ils appartiennent au type appelé « Homiliaire II patriarcal de Constantinople ». Certes, parmi les cinq patriarches auxquels cet homiliaire est attribué figure aussi Jean XIV Calécas, mais dans d'autres manuscrits (*l.c.*, p. 576-581). L'A. compare pour le contenu la version slave d'un Kyriakodromion fort semblable, le manuscrit 304 de la Bibliothèque Nationale de Sofia (de 1626) et pense que l'original de ce manuscrit, écrit par le hiéromoine Daniil de Tirnovo, a servi de base à la traduction roumaine de Coresi. Elle confronte encore d'autres textes semblables : celui du manuscrit 766 de la même bibliothèque qui contient une autre traduction slave, faite par le prêtre Théodore de Vraca, et l'édition du *Kyriakodromion sireč Nedělnik* dû à l'évêque Sophrone de Vraca (Rîmnic 1806). Comme elle n'indique pas les *incipit*, dans ses listes des sermons, il n'est pas possible d'approfondir les comparaisons.

L'Union des principautés roumaines (1856-1861) n'a pas été favorisée par l'Autriche pour des motifs politiques bien explicables. La correspondance que son consul à Jassy (Iaşi) Gödel Lannoy, et son ministre des Affaires étrangères, le comte Buol, ont échangée pendant ces années critiques (1856-1859) nous fait entrevoir une hostilité systématique pour cet événement si peu avantageux pour l'Autriche du point de vue économique. De 1854 à 1857, l'Autriche avait occupé les deux provinces et c'est seulement sous la pression des autres grandes puissances qu'elle se résolut à évacuer les terres roumaines. Cette occupation donne encore à réfléchir aujourd'hui. « Sur le but véritable de l'occupation (...) il ne peut y avoir aucun doute ; pour repousser une attaque, la force des troupes d'occupation était insuffisante, mais elle suffisait pour garder le pays sous leur domination » (p. XII). Le but en était la conquête économique du pays ; pour cela l'Autriche cherchait à monopoliser l'exploitation des terres roumaines pour son utilité exclusive (pp. XIX s.). L'Autriche était de fait plus opposée à l'Union que la Turquie ; elle y avait une grande influence et trouvait de l'appui parmi quelques boyars. Une longue introduction — l'appréciation et l'explication des faits sont conformes aux théories marxistes — situe ces 480 documents dans leur cadre historique. La plupart sont rédigés en allemand, quelques-uns en français ; chaque pièce est précédée d'un résumé en roumain. Lannoy était bien au courant de tout ce qui se tramait contre et pour l'Union. Un excellent index facilite l'usage du volume qui sera suivi d'un autre contenant les documents qui émanent du consulat autrichien de Bucarest de la même époque.

D. I. D.

Romanoslavica. Bucarest, Association des Slavistes de la RPR, 1958; 3 vol. in-8, 292, 287 et 356 p., 18,80, 16 et 20,70 lei.

Dans les conditions actuelles de la RPR les slavistes constitués en une Association propre peuvent y déployer une activité marquante, surtout dans le domaine de l'histoire des relations roumano-slaves. Un comité de rédaction dans lequel figurent les noms des savants Petrovici, Ionescu-Nişcov, Constantin-Chiţimia, Rosetti, Novicov, Pătruţ et Olteanu, a

dédié les deux premiers volumes de ce *Sbornik* au IVe Congrès international des slavistes tenu à Moscou en 1958. Le premier contient des contributions publiées en russe et en français, celles du second volume sont toutes en russe et celles du troisième en roumain. La plupart concernent les rapports entre le roumain et les langues slaves. Aujourd'hui on admet en RPR que le fond lexical du roumain (basé sur 1419 mots) présente 60 % de mots d'origine latine et 21 % de mots d'origine slave (d'après l'académicien A. Graur). Les difficultés pour l'étude de l'évolution de la langue proviennent surtout de l'absence de textes antérieurs au XVIe siècle et du manque de données historiques sur les Roumains avant le XIIIe siècle ; de là l'importauce de la toponymie et de l'anthropo-géographie. Signalons quelques contributions. Dans le volume I : Damian P. BOGDAN, *L'inscription de Dobroudja de 943* (en russe). Trouvé en 1950 ce fragment contiendrait la plus ancienne inscription cyrillique datée. L'A. la compare avec les autres inscriptions slaves du Xe siècle. L'article doit être corrigé par *A Spurious Slavonic Inscription from the Danube Canal*, de Grigore Nandriş, dans *The Slavonic and East European Review*, t. 38, nº 91, juin 1960. P. PANAITESCU, *Les chroniques slaves de Moldavie du XVe siècle*. P. NĂSTUREL, *Une réminiscence roumaine de la messe latine à l'époque de la littérature slave*. Il s'agit de l'exclamation *Doamne meserere* (Seigneur, pitié) dans la traduction roumaine de la *Vie du patriarche Niphon* (insérée dans la Chronique valaque dite *Letopisețul Cantacuzinesc*), aux Vigiles célébrées à Curtea de Argeş le 14-15 août 1517, en présence du voévode Neagoe Basarab, du patriarche et des métropolites. L'expression *meserere*, traduction très fréquente du mot grec *eleos* dans le *Psaltire Scheiană* (XVIe siècle), était un reste de la liturgie latine en usage chez les Roumains jusqu'au Xe siècle. Dans le vol. II : M. NOVICOV, *L'influence de la littérature soviétique sur la formation du réalisme socialiste dans la littérature roumaine*. Dans deux études Pandele OLTEANU, *Aux origines de la culture slave dans la Transylvanie du Nord et le Maramureş* (I, pp. 169-197) et *Quelques particularités du slavon de Transylvanie* (II, pp. 77-114), étudie l'introduction du christianisme (sous sa forme slave), « l'idéologie spécifique du moyen âge », et sa continuation jusqu'aux temps modernes. Il y fait aussi appel aux livres de prières destinés au peuple et imprimés en Slovaquie jusqu'en 1944 qui contiennent beaucoup de prières des livres liturgiques, donc en slavon ecclésiastique, ou en une langue influencée par lui. Le vol. III offre : P. NĂSTUREL, *Nouvelles informations sur le trésor du monastère de Putna*. Damian P. BOGDAN, *Ion Bogdan et son activité scientifique et didactique*. Cette dernière contribution forme un chapitre d'une biographie déjà achevée de l'illustre slaviste roumain (1862-1919). Chaque volume des *Romanoslavica* est pourvu d'un index détaillé des noms de personnes et de lieux.

D. I. D.

Gerhard Rohlfs. — Vocabulario dei dialetti salentini (Terra d'Otranto). Vol. I : A-M. (Bay. Akad. d. Wissensch., Philosoph.-Hist. Klasse, 41). Munich, Beck, 1956 ; in-4, 378 p., carte.

Stam. C. Caratzas. — L'Origine des dialectes néo-grecs de l'Italie méridionale. (Coll. de l'Institut d'Études byzantines et néohelléniques de l'Université de Paris, 18). Paris, Les Belles Lettres, 1958 ; in-12, 336 p., cartes.

M. R. est très connu pour avoir passé sa vie à étudier les dialectes de l'ancienne *Magna Graecia* ce qui l'a amené à publier d'importants travaux sur la grécité sud-italienne (cfr *Irénikon*, 26 [1953], p. 104). Le voilà maintenant qui nous donne un ouvrage de première importance sur la dialectologie romane de la région. L'A. n'a rien négligé qui fût de nature à l'aider dans ses recherches : anciens vocabulaires (malgré toutes leurs imperfections), recueils de littérature folklorique et dialectale ; mais surtout il a fait de nombreuses expéditions sur place pour vérifier, préciser et compléter sa documentation. Il a trouvé beaucoup d'intérêt parmi les autorités et les particuliers sur place. L'introduction décrit le mode de travail, l'orthographe phonétique adoptée, etc. ; ensuite vient le vocabulaire. L'étymologie est indiquée là où elle est sûre et n'est pas donnée par d'autres répertoires plus généraux. Deux classes de mots ont été puisées dans les parlers grecs de la région : les mots d'origine romane et ceux qui ont une importance particulière pour l'étymologie de vocables dialectaux italiens.

M. R. est aussi connu comme partisan de la théorie qui voit dans les dialectes grecs actuels du Salente et de Calabre les aboutissements d'une tradition ininterrompue qui remonte à l'époque pré-byzantine. La plupart des linguistes combattent cette thèse. M. C. avait entrepris de faire un compte rendu de l'ouvrage d'Oronzo Parlangèli, *Sui dialetti romanzi e romaici del Salento* (Milan, 1953). Ce compte rendu est devenu un livre. La question discutée est bien trop complexe pour être résumée ici. Les documents historiques font défaut ou sont hautement suspects, les inscriptions sont très peu nombreuses, l'interprétation des faits linguistiques observés est contradictoire. Qu'il suffise de dire que M. C. travaille avec beaucoup de méthode et d'application — ce qui n'a pas toujours été le cas de ses prédécesseurs — et que ses conclusions sont en faveur de l'origine antique du grec salentin et calabrais. Qu'on nous accorde de relever avec soulagement que l'A. refuse (pp. 239-245) à faire sien ce genre de considérations mystico-romantiques sur la force indomptable de l'immortelle langue grecque, etc., etc., que tant de ses compatriotes et d'autres (y compris M. Rohlfs lui-même) répètent à satiété. Dans ce même passage, cependant, il cite avec approbation C. Amantos qui dit que « partout où la langue slave s'est rencontrée avec une langue étrangère, c'est elle qui l'a emporté » (p. 244). En Prusse et en Poméranie, par exemple ?

D. G. B.

Grigorij Vinokur. — Die russische Sprache. (Slavistische Studienbücherei, 2). Leipzig, Otto Harrassowitz, 2e éd. 1955 ; in-8, 155 p.

Quelles furent les conditions historiques et linguistiques qui ont déterminé le développement de la langue russe de son origine à l'époque actuelle ? Telle est la question à laquelle l'A. se propose de répondre dans le présent ouvrage. Il tient en quelque sorte le milieu entre deux thèses opposées : la langue russe, telle que nous la connaissons maintenant, est le résultat du croisement de deux dialectes différents, ou bien elle est la résultante d'un élément russe et d'un élément slave possédant un matériel de fond commun. Cet élément commun deviendra alors le principe mouvant de la langue littéraire. La constitution de la langue russe est déterminée par des éléments culturels et politiques : l'expansion du christianisme dans le

monde slave et la traduction des livres liturgiques en vieux-slave (le décalque de la syntaxe grecque, par exemple, aurait eu une influence très heureuse sur le développement ultérieur de la langue). Le pas suivant fut fait par la création d'une langue slavonne de rédaction russe. Dans la suite du livre, l'A. continue à tracer cette évolution en décrivant l'émancipation progressive de la langue littéraire de la langue ecclésiastique au profit de la langue vivante. A la fin du XVIIIe siècle, les coïncidences et les divergences entre l'élément slave et l'élément russe sont fixées, l'émancipation est chose faite. La situation est désormais mûre pour créer des normes linguistiques à l'échelle nationale. Le dernier pas sera fait par l'œuvre littéraire de Pouchkine, qui cristallise harmonieusement les richesses des deux éléments. Le dernier chapitre nous présente quelques pages ferventes sur la liaison intime entre la langne russe et le sentiment national. Une excellente introduction à la connaissance historique du russe, recommandable à la fois par sa clarté et par sa concision. D. M. V. P.

Kita Tschenkéli. — Einführung in die georgische Sprache. Band I, Theoretischer Teil ; Band II, Praktischer Teil. Zurich, Amirani Verlag, 1958 ; in-8, LXIV-628 et X-614 p., 68 FS les 2 vols.
— **Georgisch-Deutsches Wörterbuch.** Fasz. 1-2. A-Gamd. Ibid., 1960 ; in-8, XXXVIII-58 p.

L'ouvrage de M. T. est avant tout pratique : apprendre à lire, plutôt qu'à écrire, le géorgien moderne. C'est pourquoi à une première partie théorique, ou grammaire proprement dite, l'A. a joint un deuxième volume avec exercices et chrestomathie. Après une introduction historique, la grammaire comprend trois parties : phonétique, déclinaison et conjugaison, avec rejet des pronoms dans cette dernière partie. La déclinaison comprend aussi des règles de syntaxe, principalement d'accord, y compris la forme spéciale d'accord que l'on appelle relation. Par rapport au classique, l'accord adjectif-substantif a évolué et ressemble à celui de l'arménien classique. L'A. nous parle de postpositions (au pluriel) avec le nominatif et nous donne en exemple *vit'* (qui rappelle le classique *vit'ar*). Nous aurions préféré le terme suffixe et nous l'aurions rapproché de la tournure classique *angelosebrivi*, à la manière d'un ange. L'expression *Umgangssprache*, qui revient plusieurs fois, désigne tantôt des restes de tournures classiques, tantôt des provincialismes, et prête à équivoque. Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que l'A. ait délibérément omis toute comparaison avec le classique, alors que la plupart de ses lecteurs seront des spécialistes du géorgien ancien. Le géorgien, avec quelque raison, passe pour difficile à cause de son système verbal. Sous sa forme actuelle, il nous a paru encore plus compliqué qu'en classique et il nous a semblé y déceler des influences russes. L'A. nous le détaille avec beaucoup de précisions et ne laisse rien dans l'ombre. On aurait souhaité, dans le même temps, une vue synthétique. Nous ne dirions pas que le présent est la forme de base du verbe. La syntaxe, qui est surtout celle de la proposition, est éparpillée dans les deux dernières parties et il n'y a pas de table logique qui la reprenne. Les exercices du deuxième volume suivent pas à pas la grammaire et seront certainement très profitables. Mais l'A. a manqué l'occasion de nous donner un vocabulaire en fin de livre. Il a préféré multiplier les listes de mots avant chaque exercice, avec des répétitions inutiles. En résumé, ouvrage très

utile et très méritoire, qui contribuera certainement à faire connaître le géorgien, mais dans lequel la théorie est trop sacrifiée, alors qu'il traite d'une langue bien particulière et peu connue.

Si le rythme de deux fascicules par an pour 10-12 prévus pouvait être accéléré le dictionnaire remédierait à l'absence de lexique dans l'ouvrage même. L'insertion des mots dialectiques et surtout des vocables anciens, par trop négligés dans les lexiques soviétiques récents, sera fort appréciée. L'extrême complication du verbe peut sans doute justifier, à l'encontre du dictionnaire de l'Académie, l'abandon de l'infinitif pour la racine. Les fascicules suivants devront apprendre si cette rationalisation sera mieux accueillie que pour le sémitique. C. M.

II. HISTOIRE

Gabriel Le Bras. — Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale. Préliminaires et première partie. Livre premier. (Histoire de l'Église de Fliche et Martin, 12). Paris, Bloud et Gay, 1959; in-8, 238 p.

L'A. de ces pages avoue (p. 15) son ambition : « expliquer (...) les règles et les cadres de la vie religieuse, en des temps où la loi et la pensée chrétienne dirigeaient la civilisation de l'Occident ». Son propos n'est pas seulement canonique ou sociologique mais historique et par là s'intègre parfaitement dans l'*Histoire générale de l'Église*. D'entrée de jeu, nous nous trouvons en face de Préliminaires assez étendus, portique imposant et tripartite, qui forment l'histoire externe des institutions, leur contour apparent. Nous y découvrons une unité profonde car « les mouvements du Siècle ont leur répercussion immédiate dans l'Église et l'Église impose au siècle un système (...) dans la vue d'un monde céleste à conquérir ». L'Histoire des institutions entre ensuite dans sa Première partie (elle sera suivie de trois autres) intitulée « L'Organisation de l'Église ». Le livre premier, qui est l'objet de ce volume, nous parle de la personne dans la communauté. Un premier chapitre décrit la profession chrétienne ou l'état de chrétien en général, comment on y accède, les obligations et les droits qui en dérivent. Dans ce domaine les progrès d'ordre juridique réalisés au moyen âge, remarque l'A., ont pour rançon la minutie, la routine, le stéréotype (p. 147). Le chapitre suivant envisage les trois états des chrétiens : clercs, laïcs et religieux. A ce propos, on nous dit : « Tous les fidèles, rangés en trois états, forment une communauté aux contours précis, où chacun a sa place et le devoir de s'y tenir. » *Tria sunt genera christianorum* ; la formule résume bien les faits. Le « Corps ecclésial » est étudié ensuite (chapitre 3) dans ses structures bien dessinées, ses assignations impérieuses, sa police du mouvement. L'Église y apparaît comme « une cité paisible où chaque homme a sa place, sa fonction, ses liens ». Et c'est là « l'idéal de l'Église » (p. 219) au moins à cette époque. Pour résumer cette histoire des institutions, nous rappellerons la définition augustinienne de la paix qui fut, peut-on dire avec l'A., le rêve de l'Église au moyen âge : la tranquillité de l'ordre. Ce tableau des institutions ecclésiastiques médiévales est brossé de main de maître. Nous ne faisons qu'un souhait ; c'est de pouvoir profiter bientôt des suites de cette longue enquête. D. L. P.

Nikolaos Emm. Arkas. — *'Αθανάσιος ὁ Πάριος (1722-1813).* Athènes, Proodevtikos Syllogos Kostianon Parou, 1960 ; in-12, 159 p., ill.

Lors de représailles infligées par les Turcs contre les habitants de Chios en 1822, le corps du savant moine Athanase Toulios de Paros périt dans l'incendie de l'ossuaire du petit monastère de Saint-Georges-Resta. Dans l'impossibilité d'ériger un sanctuaire pour ses reliques, les habitants du village de Kosto (Paros), ses compatriotes, viennent de lui ériger un monument pour honorer ce grand directeur des écoles de l'Athos, de Missolonghi et de Chios et l'un des principaux chefs, avec Nicodème l'Hagiorite, des kollyvades. L'A., membre de la confraternité Zoï, a voulu exalter à cette occasion les mérites d'Athanase comme théologien, écrivain, modèle d'homme et de patriote auquel ne manque que la canonisation par le patriarcat œcuménique. D. I. D.

Hans Ulrich Instinsky. — **Bischofsstuhl und Kaiserthron.** Munich, Kösel, 1955 ; in-12, 124 p., DM 8,50.

Ce petit livre contient six études dues à la plume du professeur d'histoire ancienne de Mayence. D'une manière perspicace et pondérée, l'A. y examine quelques aspects d'un fait significatif qui marque le changement de structure que subissent l'État et l'Église à la suite de la conversion de Constantin le Grand : à savoir l'assimilation des évêques aux dignitaires suprêmes de l'Empire romain. Cela exerce, par exemple, une influence sur le développement du cérémonial épiscopal (parallélisme entre le trône impérial et épiscopal, de même qu'entre l'intronisation de l'empereur et celle de l'évêque). L'A. réexamine ici certaines questions historiques et, grâce à des distinctions judicieuses, met en doute plusieurs thèses établies avec trop de précipitation. D. Bf. M.

Ioannis M. Fountoulis. — *Γαβριὴλ μητροπολίτου Μηθύμνης « Περιγραφὴ τοῦ Λέσβου ».* Athènes, 1960 ; in-8, 48 p., 2 fac-similés.
— *'Ο Ἅγιος 'Αλέξανδρος ὁ ἐν Λέσβῳ. (Λεσβιακὸν 'Εορτολόγιον, Β').* Ibid., 78 p., 1 phot.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler ici les travaux de M. F. dans le domaine de l'hagiographie lesbienne. Voici encore deux petites études substantielles consacrées à l'île et à son histoire ecclésiastique. Le métropolite Gabriel (Soumaroupa) a gouverné le diocèse de Méthymne de 1618-21. Il a démissionné par suite de difficultés avec l'occupant turc et est allé à Rome. On ne sait rien de sa fin, mais il a certainement été pendant plusieurs années au moins au service de l'Église romaine. Dans sa *Description de Lesbos* que M. F. édite ici pour la première fois, il parle, entre autres, en la citant correctement, de l'inscription (IVe-VIe siècle) gravée sur le sarcophage anonyme tenu encore pour l'endroit où reposaient les reliques d'un saint évêque et thaumaturge Alexandre localement vénéré le 30 novembre. M. F. réunit tout ce que l'on sait encore de ce personnage que l'on ne parvient plus à identifier avec certitude, mais dont le culte remonte dans la nuit des temps et n'a jamais cessé, même après que les Turcs se sont installés dans son sanctuaire. D. G. B.

Panigyrikos Tomos. — *Πανηγυρικὸς Τόμος ἑορτασμοῦ τῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, 1359-1959.* Salonique, Mitropolis, 1960 ; in-8, 291 p.
Métropolite Pantéléïmon de Salonique. — *Οἰκουμενικά. Ποιμαντορικά. Ἑορταστικά.* Ibid., 1959 et 1960 ; 3 vol. in-8, 64, 112 et 28 p.

Annoncées par une lettre pastorale de Sa Sainteté le Métropolite de Salonique du 29 mars 1959, des fêtes en l'honneur de saint Grégoire Palamas ont eu lieu en novembre 1959. Des notes sur les célébrations et les discours prononcés à cette occasion ont été rapportées dans notre revue (1960, pp. 68 et 212 s.) après leur publication dans le périodique *Grigorios ho Palamas*. La métropole et la Faculté de théologie de Salonique ont voulu les réunir dans un volume commémoratif en y ajoutant neuf articles parus en 1959 et 1960 dans le même périodique. Ces études qui se réfèrent surtout à l'histoire byzantine monastique, sont dues à la plume des auteurs suivants : Theocharidis, Runciman, Meyendorff, Dölger, Guilland, Savramis, Kretschmer, Avouris et Phytrakis. Le secrétaire général de la commission des fêtes le professeur Panagiotis K. Christou qui avait prononcé le panégyrique du deuxième patron de Salonique, s'est chargé de l'édition.

On connaît l'attitude assez favorable de S. S. le métropolite pour la participation de l'Église de Grèce au Conseil œcuménique des Églises, aux conférences duquel, d'après lui, devraient assister des évêques et des prêtres de son Église. Il partage sur ce point les vues du patriarche œcuménique. C'est cette opinion qu'il a défendue devant le Synode de la Hiérarchie grecque. La brochure *Oikoumenika* donne le texte de cet exposé ainsi que d'autres discours prononcés sur ce thème. La suivante réunit les discours prononcés et les lettres pastorales publiées par lui comme prédicateur de la métropole de l'Attique à la première réunion du clergé paroissial de l'archevêché d'Athènes (1932), comme évêque auxiliaire d'Athènes (1936), métropolite d'Édesse (1941) et de Salonique (1951). Le dernier opuscule se réfère aux fêtes déjà mentionnées lors desquelles il reçut le doctorat *honoris causa* de la faculté locale, honneur qu'il avait obtenu en 1952 de la part de l'École théologique épiscopalienne de Philadelphia (Pa.) où il avait étudié de 1928 à 1931. D. I. D.

Hellmuth Heyden. — **Kirchengeschichte Pommerns, I-II.** (Osteuropa und der deutsche Osten, III, 5). Cologne-Braunsfeld, Rudolph Müller, 1957 ; in-8, XII-244 et VIII-288 p., DM 32,50.

L'A. avait terminé son ouvrage vers les années 1937-38, mais la première édition fut entièrement détruite durant la guerre. Voici la deuxième édition refondue et augmentée de nouvelles références. Les deux volumes donnent une histoire complète et solidement établie de l'histoire de l'Église de Poméranie pour laquelle M. H. a largement utilisé les documents trouvés aux Archives de Stettin et notamment les livres et registres de paroisses. Les différents chapitres passent en revue : l'installation des peuples germaniques dans la région, l'avance des Slaves, la lutte entre les Germains, les Slaves et les Prussiens, la fondation des évêchés, les relations avec la Pologne, le rôle des trois Ordres de chevalerie (Saint-Jean-de-Jérusalem, Templiers, Teutonique), l'avènement de la Réforme, l'Église luthérienne aux XVIIe et XVIIIe siècles et enfin la vie religieuse de la Poméranie

depuis Napoléon jusqu'à 1933. Un chapitre complémentaire brosse le tableau de l'état actuel du christianisme dans la contrée. D'excellents index terminent de manière très détaillée cet ouvrage au texte très dense.

P. K.

Sven A. Onsäter. — Högkyrkligheten. Stockholm, Bonniers, 1957 ; in-8, 152 p., kr. 12,50.

Gunnar Rosendal. — Kyrka och Ordensliv. Kallinge, S:t Eginostiftelsen, 1954 ; in-8, 183 p., kr. 6.

M. O. appartient décidément à la tendance protestante dans l'Église de Suède. Comme l'indique le sous-titre de son livre, il se demande si le mouvement Haute-Église (« qui écrit Église avec un E majuscule et met la sainte Cène au centre, aux dépens de la Parole ») est un renouveau ecclésiastique ou un danger pour l'Église. La réponse est toute faite : Le mouvement Haute-Église est influencé par des modes de pensée non évangéliques ; c'est une secte non évangélique dans l'Église. L'A. juge alors ce groupement (dont lui-même est sorti) d'après les critères suivants : fidélité à la confession, cérémonies, annonce de la Parole de Dieu, sainte Cène, fonction de l'Ordre. Si l'on doit être d'accord avec l'A. quand il met en relief la nécessité d'une liaison entre la forme liturgique et le contenu théologique qu'elle exprime (ceci est dirigé contre une certaine tendance plutôt romantico-esthétique dans la *högkyrklighet*, sans conséquence doctrinale), on s'étonne de son argumentation simpliste et quelquefois même blessante dans la réfutation de l'adversaire. L'attribut « non évangélique, non luthérien » revient incessamment sans qu'il nous donne un critère objectif de ses appellations. D'ailleurs, la question n'est pas : Qu'est-ce qui est luthérien ? mais : Quelle est la conviction de l'Église du Christ et des apôtres ? quelle est la Tradition vivante, catholique, universelle ? Selon M. O. l'Église ne peut imposer une doctrine obligatoire pour tous (p. 29 s.). Les écrits confessionnels n'ont pas de caractère absolu (p. 24). Il faut lire l'*Augustana* non pas selon la lettre, mais dans son sens spirituel, comme document d'une politique ecclésiastique (p. 21). Bien que l'A. parle d'une « vie sacramentelle sans contour » (p. 61), il n'est certainement pas au courant des résultats du renouveau luthérien contemporain qui place la Parole *et* le Sacrement sur le même niveau et, en général, veut comprendre dans leur contexte original les thèses fondamentales de la Réforme — laquelle voulait être précisément une « réformation » de l'Église et non une création nouvelle.

Et maintenant, avec le second ouvrage, *audiatur et altera pars* ! Le « S:t Eginostiftelse » est un des centres du « kyrklig förnyelse » qui se propose de remettre en relief la tradition ecclésiastique de la Suède d'avant la Réforme, comme également le fond catholique des Réformateurs et des écrits confessionnels. Citons à ce propos seulement trois publications de Hugo Blennow, parues à Kallinge, Eginostiftelsen : a) *Prästämbetet* (1951 ; in-8, 230 p., kr. 6) — série d'articles sur le sacerdoce par des théologiens de différentes Églises de type « catholique », avec un résumé en anglais ; b) *Mässan i Bilder* (1954 ; in-8, 83 p., kr. 6) — explication illustrée de la *högmässa* de la très haute Église, ponr la plus grande partie selon les rubriques du *Missale Romanum* ; c) *Högmässa* (1960 ; in-8, 44 p., kr. 4) — projet d'un *Ordo Missae* pour des communautés ecclésiastiques et pour la

célébration quotidienne de la messe. — M. R. nous présente dans son ouvrage l'Ordre du Saint-Esprit, petite communauté de sœurs actuellement établie à Upsal. A la Pentecôte 1954, l'A., curé d'Osby, reçut dans son église *propria auctoritate* les vœux de religion de la première sœur. Nous trouvons la description de la cérémonie dans la présente plaquette. M. R. y réfute les attaques contre l'introduction de la vie religieuse dans l'Église de Suède. La règle de cette communauté de sœurs comprend les points suivants : propriété en commun, pureté, obéissance, louange de Dieu, silence, vie commune et travail pour le royaume de Dieu. Suit un projet de constitutions. Un tiers-ordre et un groupe de collaborateurs se trouvent affiliés à la jeune communauté qui reste jusqu'ici encore une société privée et libre, sans approbation ecclésiastique.

D. Bf. M.

Arne Palmqvist. — Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. Tome I : Das apostolische Vikariat, 1783-1820. (Skrifter utgivna av svenska kyrkohistoriska föreningen, II. Ny följd, 8). Uppsala, Almqvist, 1954 ; in-8, 508 p., kr. 24.

— Tome II : Das apostolische Vikariat, 1820-1873. (Acta Universitatis Upsaliensis 1958, 8 ; et Skrifter utgivna av svenska kyrkohistoriska föreningeu, II. Ny följd, 12). Uppsala, Lundequist, Wiesbaden, Harrassowitz, 1958 ; in-8, 488 p., kr. 45.

En 1953, le vicariat apostolique de Suède fut transformé en évêché résidentiel dépendant immédiatement de la Congrégation de la Propagande. C'était le point final d'une évolution lente et non sans grandes difficultés qui avait commencé en 1781, date de l'édit de tolérance permettant de célébrer ouvertement le culte catholique. L'A. expose dans son ouvrage, dont le premier tome est sa thèse doctorale présentée à la Faculté théologique d'Upsal, l'histoire du catholicisme en Suède durant les 90 années qui suivirent l'érection en 1783 du vicariat apostolique. Les premières décades de l'existence du vicariat connurent d'innombrables difficultés. L'A. examine les divers facteurs qui en sont la raison (difficultés personnelles, aide insuffisante de Rome, opposition suédoise, etc.). A la fin du premier tome se trouvent les photocopies de plusieurs documents de cette époque. Le tome second de l'ouvrage nous montre le catholicisme suédois en pleine activité : augmentation du nombre des fidèles, fondation de nouvelles paroisses (Göteborg, Malmö), et surtout les multiples controverses théologiques menées avec les représentants de l'Église d'État. Les résumés doctrinaux par lesquels l'A. introduit l'exposé de ces controverses sont, à cause de leur brièveté, trop peu nuancés. L'ouvrage, qui est riche en documents inédits et en détails fort intéressants pour l'étude du catholicisme en Suède après la Réforme, se termine avec la promulgation en 1873 de la loi sur les dissidents.

D. Bf. M.

Wilhelm Wegener. — Böhmen-Mähren und das Reich im Hochmittelalter. (Coll. Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, V). Cologne, Böhlau Verlag, 1959 ; in-8, XII-272 p., DM 22.

L'A. donne un tableau assez détaillé des relations entre la Bohême, la Moravie et l'Empire germanique de 845 à 1253. Le Duché de Bohême a été,

d'après lui, une région particulière avec un statut à part. Les liens entre ce pays et l'Empire étaient par moments très étroits, mais à d'autres assez relâchés, sans pour cela entraîner une rupture complète. Le livre étudie d'abord les relations de la Bohême et de la Moravie avec l'Empire carolingien, puis la dépendance féodale des ducs et des rois de Bohême à l'égard de l'empereur. Plusieurs pages sont consacrées à la participation des représentants du pays à l'armée et à la cour impériales. Un chapitre traite de la Moravie et de son érection en margraviat immédiat, un autre, des rapports de l'Église en Bohême et Moravie avec le reste de l'Empire. Notons la partie consacrée aux tout premiers rapports entre Tchèques et Germains, au baptême des 14 chefs tchèques le 13 janvier 845 à Ratisbonne, à la cour de Louis le Germanique, ainsi qu'à la lutte entre les missions chrétiennes : celle de Bavière et celle de saint Méthode. L'A. cite la bulle du pape Jean VIII, *Industriae tuae* sur le rite byzantin et la langue liturgique slave et parle des premières églises érigées en Bohême, celle de Ste-Marie et St-Georges à Prague et de St-Pierre à Budec, ainsi que de la fondation de l'évêché de Prague en 973. Il défend le point de vue traditionnel des historiens allemands et n'accepte pas les thèses des savants tchèques sur le début de l'État et du christianisme en Bohême. P. K.

Maurice Becqué, C. ss. R. — Le cardinal Dechamps. Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1956 ; 2 vols. in-8, XVI-432 et 436 p., deux portraits hors texte.

Que la vie du cardinal Dechamps n'ait pas encore été écrite avec l'ampleur que réclamait sa personnalité, — alors que ses successeurs avaient trouvé des biographes, — cela provenait de ce que toutes les archives n'étaient pas encore accessibles et qu'on n'osait pas jadis rendre un hommage sans restriction à toutes les initiatives de cet éminent prélat. Aussi l'A., au début du Ier volume, donne-t-il une bibliographie de onze pages. De plus, l'énumération des archives dépouillées par lui témoigne de l'étendue de son information, et, au cours de l'exposé, il reproduit en leur teneur exacte et parfois incisive les opinions des approbateurs et des adversaires du Cardinal. Ainsi sont garanties la fidélité et l'impartialité de ces pages, écrites par l'un des confrères en religion les plus dévoués à la mémoire du grand archevêque de Malines. On sait en effet que le cardinal Dechamps était rédemptoriste. Le mérite principal de cette vie est d'avoir groupé les événements et les activités autour des grands problèmes religieux ou laïques que Dechamps a dû affronter et, vis-à-vis desquels il a pris nettement position pour leur donner une solution équitable. C'est ainsi qu'il a renouvelé l'apologétique de l'Église, qu'il a eu des ménagements pour les tenants du traditionalisme à l'Université de Louvain, qu'il a inauguré vis-à-vis du gouvernement libéral une tolérance qui sauvegardait les principes et la dignité de l'Église dans la question des bourses d'études et des cimetières et enfin qu'au moment de la lutte scolaire, il a créé avec tout l'épiscopat belge, à côté de l'enseignement officiel, un enseignement intégralement chrétien depuis l'école primaire jusqu'aux Instituts spécialisés. C'est au Concile du Vatican surtout que le cardinal Dechamps déploya toute son énergie et son influence en faveur du dogme de la Primauté et de l'Infaillibilité pontificales. Il aurait voulu obtenir l'unanimité des Pères sur la définition de ce dogme et il n'épargna aucune inter-

vention ou démarche personnelle pour y arriver. S'il ne put vaincre les appréhensions des opposants, non au dogme mais à son opportunité, il rallia la grande majorité des membres du Concile. Le chapitre consacré au Concile est certes le plus actuel depuis l'annonce du Concile du Vatican II. On souhaiterait, en lisant cette biographie, que les positions des théologiens des différents camps aient été exposées avec plus de précision ; en particulier que l'ouvrage du Cardinal, *L'Infaillibilité et le concile général*, soit plus largement résumé (p. 173) et qu'on ait plus de détail sur la distinction de Bellarmin, reprise par Dechamps, entre le « fait » du *consensus* des évêques et l'« acte » qui en fait foi (p. 178). A la veille du Concile l'ouvrage du R. P. Becqué, consacré à la sainte mémoire du Cardinal vient à son heure rappeler une des plus belles pages de l'Église catholique en Belgique.

D. T. B.

The Official Year-Book of the Church of England, 1961. Londres, S. P. C. K., 1960 ; in-8, XXIV-496 p., 30/-

Dans le climat actuel des relations œcuméniques, l'Annuaire de l'Église d'Angleterre nous donne, de son Église, avec nombre d'autres renseignements, une connaissance par le dedans et réellement existentielle indispensable à l'œcuméniste de profession. D'autres ouvrages — celui de l'évêque Neill sur l'anglicanisme, par exemple — nous feront comprendre les institutions, les hommes, les choses qui forment l'anglicanisme : l'Annuaire est un instrument de travail, un bilan de l'année écoulée et aussi une planification pour l'année qui commence. Dans ses données le *Year-Book* dépasse celles des statistiques ; il est l'écho de la vie religieuse chrétienne qui a cherché la solution de ses problèmes en dehors du catholicisme et sans allégeance totale à la Réforme. L'anglicanisme est très fort « lui-même » et entend le rester ; librement aussi il adoptera les institutions et les formes de vie qui lui paraissent répondre à un appel de Dieu. L'esprit d'indépendance, de respect des opinions personnelles, même exprimées en public (cfr les prêcheurs et propagandistes de Hyde Park), se retrouve manifesté dans ce volume. L'on y découvre aussi des générosités magnifiques, le concours des laïcs dans l'exercice du culte ou l'administration, comme dans la législation. L'anglican est stimulé à penser *overseas* comme à se préoccuper des êtres plus proches en danger : l'esprit apostolique est attiré par beaucoup d'œuvres, d'activités, de missions, d'entraides. Pour achever cette rapide esquisse soulignons le caractère universel de l'Église d'Angleterre, qui la prépare au travail œcuménique. Citons quelques chiffres : total des baptisés de l'Église d'Angleterre (le 30 juin 1958) : 27.005.000 ; 15.474 ministres, dont 1.150 retirés ; en 1959 plus de 500 ordinations ; en 1960, 601. On compte 6.285 « lecteurs laïques ». A Pâques 1958, il y eut 2.248.229 communiants, à la Noël, 1.895.406 ; la même année, 182.721 confirmations. Un dernier chiffre : celui des églises paroissiales : 17.986 — mais il est bien entendu qu'il ne s'agit ici que de l'Église d'Angleterre elle-même. Il faudrait, pour avoir une peinture exacte du christianisme anglais tenir compte de toutes les autres dénominations (et elles sont nombreuses) avec les ministres, les fidèles et les lieux de culte. Le présent *Year-Book* offre un intérêt particulier à la veille de l'Assemblée de New-Delhi ; à côté des données sur le Mouvement œcuménique de

Genève, nous trouverons celles qui concernent le travail missionnaire et les sociétés anglaises pour les missions ; l'Église de l'Inde du Sud est déclarée « en communion limitée avec l'Église d'Angleterre » et toutes les négociations en vue de l'unité menées par l'Église de l'Inde du Nord, Pakistan, Birmanie et Ceylan sont largement exposées et expliquées. Quinze tables de statistiques livrent tous les secrets financiers, cléricaux, scolaires, et décrivent les communautés d'hommes et de femmes, avec un court aperçu de leur but, etc. En plus de cela, quelques articles font réfléchir à des problèmes contemporains, comme l'avancement des travaux de révision du Droit canon, les décisions dernières de l'Assemblée ecclésiastique (où les laïcs sont représentés : Chambre du Laïcat). On le voit — et la plupart de ces pages sont en une impression fort serrée — ces 500 pages sont riches et vivantes et sont peut-être, actuellement, un des meilleurs moyens de pénétration pour la connaissance de l'anglicanisme. Le *Year-Book* se présente chaque année avec un plan stéréotypé : mais qui l'étudie attentivement y découvre toute la vie de l'Église d'Angleterre.

D. Th. Bt.

Berthold Rubin. — Das Zeitalter Iustinians, I. Berlin, Walter de Gruyter, 1960 ; in-8, XVI-539 p., ill., 11 cartes.

Professeur de byzantinologie à l'Université de Cologne, auteur de l'article « Prokop » de Césarée dans le dictionnaire Pauly-Wissowa, M. Rubin voudrait faire une diagnose complète, en quatre volumes, de l'époque de cette *salus et gloria Romanorum* que fut l'empereur Justinien. Le premier volume embrasse une introduction où l'A. examine et caractérise les lignes conductrices de l'héritage du passé, les présupposés de l'époque de Justinien tels qu'on peut les retrouver chez ses grands prédécesseurs, et la fondation de sa dynastie par l'empereur Justin. Un deuxième chapitre est consacré aux origines, à la formation et au caractère de Justinien ; l'impératrice Théodora dont la personnalité est plus connue, fait l'objet d'un long paragraphe. C'est surtout au troisième chapitre : *Idée de l'empire et critique de l'empereur*, que l'A. se montre original et trouve l'occasion d'illustrer et d'exposer l'idéologie dominante de l'époque à la lumière de phénomènes de l'histoire récente vécue, dans les paragraphes : *Idée et réalité de la monarchie ; les Fondements juridiques de la souveraineté ; l'Échelle des valeurs : système et hiérarchie des armes spirituelles de la monarchie de la Rome d'Orient.* Tout y est imprégné de religiosité chrétienne. On pourrait se demander si le terme de *pius* (ou *piissimus imperator : εὐσεβέστατος βασιλεύς* le seul qui ait été conservé jusqu'à nos jours) a déjà eu la signification d'« orthodoxe » (p. 129 s.). Pour dominer les masses, il y avait différents moyens d'influencer l'opinion publique parmi lesquels figuraient même les homélies impériales. Comme chaque liturgie à Sainte-Sophie portait l'empreinte d'une démonstration de la *polis*, ainsi les actes officiels au palais sacré étaient une autre liturgie à laquelle venait s'entremêler la première. Après l'action des monnaies et de leurs inscriptions, la plus grande propagande et la plus durable a été exercée au moyen des lois. Justinien eut aussi ses propagandistes littéraires, des naïfs d'un côté (Jean le Lydien, Agapitos et Paul le Silentiaire), et, de l'autre côté, le politicien et soldat Procope qui a passé d'un extrême à l'autre dans ses différents ouvrages. Le quatrième chapitre

traite de la politique et de toutes les guerres de Justinien en Orient. L'A., qui est bien au courant de la littérature soviétique en ce domaine, s'en prend aux lunettes rouges employées obligatoirement par celle-ci. Les notes et les *excursus* qui occupent presque un tiers du volume se trouvent à la fin. On ne peut que souhaiter la prompte continuation de cette œuvre dense en idées et très bien documentée. D. I. D.

Johannes Karayannopulos. — Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung. (Byz. Archiv, 10). Munich, Beck, 1959 ; in-8, XX-106 p., 3 cartes, DM 12.

Les réformes administratives qui ont abouti à l'institution des « thèmes » n'ont cessé de préoccuper les byzantinistes. L'A. reprend en main tout le dossier. Il distingue au départ deux questions : la connexion entre ce type d'organisation et l'implantation des troupes de garnison avec l'adjonction des biens militaires qui s'ensuivit, et le problème chronologique. L'analyse porte sur les théories en présence, puis sur la discussion des sources, pour aborder ensuite l'apport de celles-ci aux aspects administratif, social et stratégique du problème. Leur classement chronologique, et même la sémantique du mot *thema* conduisent à une conclusion qui tempère fortement les affirmations reçues de l'innovation subite de ces réformes, dues, semblait-il, à l'action personnelle d'Héraclius, ou de ses successeurs immédiats. En réalité, chaque élément de l'institution des thèmes, pris isolément, a des antécédents remontant à la période pré-byzantine ; la constitution du système complet n'est terminée qu'au Xe siècle ; il n'empêche que l'évolution se fait plus rapide au VIIe siècle, sans que les sources ne permettent de désigner un empereur déterminé responsable.
D. M. F.

Helmut Preidel. — Die Anfänge der slawischen Besiedlung Böhmens und Mährens, I-II. (Adalbert-Stifter-Verein, München, 1-2). Gräfeling b. München, E. Gans, 1954-57 ; in-8, 122 et 184 p., ill.

Le premier volume de cet ouvrage traite de la patrie primitive des Slaves, de leurs origines et de leur expansion, le deuxième concerne plus particulièrement les Slaves en Bohême et en Moravie ainsi que l'histoire du « Grand État Morave ». L'A. s'élève contre les assertions « naïves et mal fondées » et reprend à son compte les hypothèses avancées par les savants allemands et slaves. Adversaire de la théorie indo-germanique qu'il considère comme « romantique », il affirme que les langues ne se forment qu'après l'organisation sociale des peuples. Il repousse la thèse qui tient que les Slaves ont suivi les Germains dans leur expansion vers l'Ouest et croit que les premiers habitants de la Bohême-Moravie étaient les Lombards. M. P. doute de l'existence de l'État de Samo et estime que ce dernier était un Franc et non un Slave. D'après lui les Slaves ont subi des influences de peuples venus de l'Est et en particulier des Avares. — Le livre de H. P. est une œuvre à thèse et perd par cela même beaucoup de sa valeur scientifique, parce que l'A. avance souvent des hypothèses qui lui sont chères, mais qu'il ne peut pas toujours étayer d'arguments d'une manière inattaquable. P. K.

Heinz Lemke. — Die Brüder Załuski und ihre Beziehungen zu Gelehrten in Deutschland und Danzig. Studien zur polnischen Frühaufklärung. (Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, 2). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, VIII-192 p., DM 22.

En même temps qu'une biographie assez complète des deux fondateurs de la célèbre bibliothèque, André-Stanislas (1695-1758) et Joseph-André (1701-1774) Załuski, l'A. donne un récit complet de leurs relations avec les savants allemands et en particulier avec Gottsched et Christian Wolff. La correspondance, conservée aux archives de Dresde et Varsovie, sera publiée au complet ultérieurement. Le livre contient trois parties : *La Pologne dans la première moitié du XVIII*[e] *siècle, Les frères Załuski et leur bibliothèque, Relations avec les savants allemands et dantzigois.* La bibliothèque extrêmement riche et variée possédait non seulement des livres mais de nombreux manuscrits. Transférée après les partages de la Pologne en 1793 à Saint-Pétersbourg, elle regagna Varsovie en 1921 ; malheureusement la presque totalité des livres a été détruite lors du siège de la ville à la fin de la seconde guerre mondiale. La deuxième partie de l'ouvrage montre l'influence de la philosophie de Chr. Wolff en Pologne où elle fut propagée par les deux frères Załuski. Un index de personnes termine le volume qui donne un tableau intéressant de la vie intellectuelle en Pologne à l'époque du despotisme éclairé. P. K.

Otto Haintz. — König Karl XII. von Schweden. T. I, 1697-1709 ; T. II, 1709-1714 ; T. III, 1715-1719. Berlin, W. de Gruyter, 1958 ; in-8, XII-308 + 314 + XVI-372 p.

Les trois volumes de cette œuvre capitale étudient un des grands tournants de l'histoire de l'Europe : la guerre du Nord, duel entre la Russie et la Suède. L'A. se pose la question : « Pourquoi la Suède a-t-elle été vaincue à Poltava ? (1709) » et utilise, pour éclaircir ce point, des documents inédits tirés des archives suédoises. Le premier volume parut en 1936, mais il a dû être entièrement refait en raison de la découverte de documents nouveaux. Les deux autres paraissent maintenant pour la première fois. La description de la bataille de Poltava a été complètement remaniée en 1956, grâce aux recherches du général Gustaf Petri. Tout en écrivant une apologie de Charles XII, l'A. ne cache pas les faiblesses du roi, grand chef militaire mais diplomate médiocre. Il croit que ce n'est pas la bataille de Poltava qui décida du sort des armes mais celle de Perevoločnja, pendant laquelle Charles XII, blessé et sans connaissance, ne pouvait plus diriger les opérations. La défaite ne lui serait donc pas imputable mais au général Loewenhaupt, responsable de la capitulation. Il est fort étrange que l'A., qui traite en détail de la guerre du Nord, ne dise rien de la bataille navale de Hangutt où la jeune flotte russe infligea une défaite à la flotte suédoise, exploit qui eut en Europe un retentissement égal à celui de Poltava. En bref, l'œuvre d'Otto Haintz est un monument imposant et solide érigé à la mémoire de Charles XII. P. K.

The New Cambridge Modern History. XII : The Era of Violence, 1898-1945. Cambridge, University Press, 1960 ; in-8, XXII-602 p., 37/6.

L'histoire moderne éditée par les Presses de l'Université de Cambridge est évidemment œuvre de longue haleine puisqu'elle doit comporter 12 volumes. Les éditeurs ont donc adopté un plan extrêmement souple ; ce volume, douzième et dernier, est le cinquième à voir le jour (cfr *Irénikon*, 32 (1959) p. 271). Façon de faire assez séduisante puisqu'elle nous vaut d'être mis en possession d'éléments contemporains ou remontant à moins de cinquante ans. Ils sont donc actuels, ou tellement proches qu'ils commandent la vie mondiale d'aujourd'hui. Procédé peu orthodoxe, diront certains, férus de l'idée qu'en histoire un certain recul est indispensable. Quoi qu'il en soit, si même certaines conceptions historiques, si certaines conclusions ne résisteront peut-être pas à l'épreuve du temps, l'ensemble présenté doit capter l'intérêt non seulement de l'historien mais de tout homme cultivé. L'économiste, le sociologue, le politicien, l'homme de science ou de lettres, le philosophe, le théologien, l'homme de guerre même — les deux guerres mondiales ne restent pas seules à justifier le titre du volume — y trouveront amples matières présentées de façon concise et claire qui font de cet ouvrage un instrument de travail de tout premier ordre, dont l'emploi est facilité encore par un index de noms, de faits, d'idées, étalés sur 32 pages, index qui « guide » efficacement le lecteur quel qu'il soit dans les recherches plus fouillées qu'il souhaiterait accomplir dans un domaine déterminé. Les vingt chapitres ont été traités par des auteurs les plus divers, manifestement choisis pour leur compétence particulière ; qu'ils soient professeurs d'universités pour les questions politiques, sociales, scientifiques ou technologiques ; diplomates ; hommes d'Église pour les questions littéraires, philosophiques et religieuses ; qu'ils soient militaires pour ce qui concerne les relations sur les deux guerres envisagées aux points de vue cause et origine aussi bien qu'au point de vue opérationnel des armées de terre, marines et aviations, tous ont réalisé le tour de force de présenter leur contribution en une trentaine de pages, bourrées de faits et de renseignements précieux. C'est là un mérite trop rare pour ne pas être souligné, mais qui vaut à ces auteurs de ne pouvoir être cités individuellement, ce qui nous entraînerait trop loin car tous sont à nommer. Nous ne pouvons que féliciter les éditeurs de nous avoir donné cet ouvrage qui mérite de figuer en bonne place dans toute bibliothèque. C. R.

Studia Orientalia. Miscellanea edited by the Centre of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land, 1. P. Girolamo Golubovich, O. F. M., Memorial. Le Caire, 1956 ; in-4, 318 p.

L'idée d'un Centre d'Études Orientales au Caire venait du R. P. Girolamo Golubovich, né à Constantinople en 1865 et mort à Florence en 1941. Ce religieux franciscain, missionnaire, professeur et travailleur infatigable, a publié vingt-trois volumes de documents se rapportant aux relations surtout religieuses entre Orient et Occident. Une longue biographie et une bibliographie figurent au début de ce premier volume des *Studia*, édité par les bons soins du R. P. Roncaglia, O. F. M. La plupart

des autres articles contiennent des documents inédits sur la Terre Sainte et l'Orient. Particulièrement intéressantes sont l'étude de U. Rizzitano sur Ibn Makkī et celle de H. Klos sur les tableaux de momies dans la collection des papyrus de la Bibliothèque Nationale autrichienne. A la fin du volume est ajouté un résumé en arabe qui fera connaître les résultats des recherches aux Orientaux qui ne sont pas assez familiarisés avec les langues des collaborateurs. Le Centre d'Études Orientales est une belle œuvre et promouvra certainement la connaissance de l'Orient chrétien.

D. E. D.

Philip Caraman. — The Other Face. Catholic Life under Elizabeth I. Londres, Longmans, 1960 ; in-8, VIII-344 p., 30/-

L'interprétation de l'histoire d'Angleterre telle que la donnent traditionnellement les Whigs protestants est trop bien enracinée pour qu'on puisse dire qu'il est superflu d'y apporter quelques correctifs. Les innombrables descriptions de la « Joyeuse Angleterre » du règne de la bonne reine Bess ont même connu un regain de popularité par la propagande faite à propos du Nouvel Age élisabéthain depuis le début du nouveau règne. Avec la plus grande habilité le P. Caraman a réuni et arrangé les éléments de la présente anthologie destinée à montrer l'état d'esprit des catholiques anglais de cette période tel qu'il est exprimé par des documents de l'époque de toutes espèces, vers et prose, protestants aussi bien que catholiques. Il cherche à nous faire voir ce que pensaient les catholiques plutôt qu'à justifier leur position. Chaque citation est donnée avec un court titre, mais sans aucun commentaire. Le résultat en est un livre extraordinairement intéressant et d'une lecture agréable, magnifiquement présenté et élégamment orné de nombreux bois de l'époque. Richement documenté, avec un index bien fourni, le texte actuel ne comporte fort heureusement que peu de notes en bas de page. D. C. McC.

The Music for the Services of Great Vespers and Matins. A Complete Musical Version in English of the Slavonic Plain Chant for the Services of Great Vespers and Matins of the Holy Orthodox Catholic and Apostolic Church. Chicago – New York, Amer. Orthodox Publication Associates, 1959 ; in-4, 106-192 p. offset-photo.

Ce volume est certainement le recueil le plus considérable des chants liturgiques russes traduits pour le culte dans une langue occidentale vivante. Il contient l'ensemble des pièces usuelles *(obichod)* nécessaires à la célébration de l'office des Vigiles byzantines du dimanche et des grandes fêtes, Vêpres et Matines réunies ; ou à la célébration séparée de ces offices. L'œuvre, qui est bénie par l'archevêque Jacques, fut réalisée par l'archimandrite Lazare (Moore) qui prend la responsabilité de la traduction, tandis que la part du maître de chapelle de Passaic (New Jersey), Michel P. Hilko, reste indéterminée si ce n'est l'avant-propos musical. Le répertoire est strictement ordinaire : octoïchos du dimanche, complet dans les huit tons ; séries complètes aussi pour les matines du dimanche, auxquelles s'ajoutent une vingtaine de *polielej* de fêtes (l'helléniste ne peut s'empêcher de protester devant la faute répétée : *polyelaion*). On

s'étonne que le texte anglais puisse se poser sur ces formules avec autant d'aisance. On recommande évidemment avec insistance de régler le chant sur le rythme oratoire de la phrase anglaise. L'abondance des mots courts abrège aussi la musique, mais on a réussi à assouplir le rythme des formules de chant sans heurter. Des exemples frappants de semblables raccourcis peuvent se voir au psaume 136 et au *polielej*. Les morceaux plus mélodiques présentés accroissent la difficulté d'adaptation, ainsi, par exemple, la Grande Doxologie. Toutes les pièces de chant proviennent du recueil russe classique, sans aucune retouche de l'harmonie. Deux courtes pièces sortent de l'ordinaire : à la fin de Vêpres, *Budi imja*, version carpatho-russe ; et un *Svjatyj Bože* de rechange, grandiloquent, dû à M. P. Hilko, sorte de signature du recueil. Pour permettre une utilisation plus populaire, les chants sont pratiquement transcrits à parties serrées, avec la mélodie inscrite dans le médium des voix. Les chorales peuvent ensuite permuter les voix, l'appui mélodique étant assuré. Un cadre de rubriques et de textes complémentaires évitent aux chantres-lecteurs de se perdre durant la fonction. C'est une démonstration frappante de pastorale vécue.

D. M. F.

Konstantinos D. Kalokyris. — *Ἡ οὐσία τῆς Ὀρθοδόξου ἁγιογαφίας. Συμβολὴ εἰς τὴν Ὀρθόδοξον λατρείαν.* Athènes, Apostoliki Diakonia, 1960 ; in-8, 134 p., 18 pl.

Cette étude sur l'essence de la peinture sacrée orthodoxe réunit une série d'articles parus dans *Ekklisia* en 1960. L'A., chargé du cours d'archéologie chrétienne et byzantine à l'Université d'Athènes (cfr *Irénikon*, 1960, pp. 143 s.), veut donner une base théorique solide au retour, si nécessaire en Grèce, de l'art sacré à ses traditions authentiques. N'importe quel visiteur des églises orthodoxes d'Athènes tant soit peu informé peut s'en rendre compte. Il est frappant que c'est surtout depuis la libération du pays en 1830 que l'influence de l'art « occidental » est devenue dominante, au point que l'on s'est mis alors à « corriger » les productions de l'art méta-byzantin. L'A. montre comment la peinture sacrée orthodoxe doit être un art liturgique profond, d'une théologie élevée et au service de l'Église. Toutefois il veut aussi que, pour échapper à un formalisme éclectique et sans vie, cet art byzantin soit synchronisé, comme la prédication, avec les nécessités du temps. La reprise telle quelle des modèles classiques byzantins serait très dangereuse pour la vie de l'art elle-même. Il songe ici aux devoirs de l'Église et croit nécessaire la fondation par elle de deux écoles de peinture sacrée, qui tiendrait compte toutefois de l'esprit des hommes auxquels elle est destinée suivant l'exemple donné en Roumanie (cfr *Irénikon*, 1954, p. 88). Jusqu'ici une fondation pareille à Athènes s'est heurtée à des questions d'intérêt privé. L'A. fait remarquer aussi que la dizaine d'artistes qui suivent actuellement cette direction et qui cherchent encore en partie leur voie, ne constitue pas une renaissance réelle de la peinture sacrée. Le monastère de Chevetogne, par les peintures byzantines de son église (mentionnées, pp. 113 s.) est heureux de pouvoir contribuer en quelque chose à ce retour aux sources. Le publiciste grec très apprécié et bien connu pour son dévouement à son Église, M. Kostis Bastias, l'a rappelé aux lecteurs du quotidien *Vradyni* (23 nov. 1960) sous le titre : « Spiritualité orthodoxe. Leçon de l'Occident ». D. I. D.

I. E. Grabar, W. N. Lasarew, W. S. Kemenow. — Geschichte der russischen Kunst, III. Dresde, Verlag der Kunst, 1959 ; in-4, 554 p., 341 ill. dont 8 en couleurs, DM 60.

C'est avec une grande satisfaction que nous saluons la parution du tome III de l'Histoire de l'Art russe dont les deux tomes précédents ont reçu leur compte rendu ici même (t. I, *Irénikon*, 1958, p. 417 et t. II, 1960, p. 275). Ce troisième tome traite de l'art dans les principautés centrales de Russie et surtout de l'art de Moscou. Il va du XIIIe s. jusqu'au début du XVIIe s. Après une introduction, due à Voronin et Lazarev, différents auteurs traitent de l'art de la principauté de Moscou. C'est ici que nous trouvons la figure de Rublev, dépeinte avec une grande maîtrise par V. Lazarev, qui montre bien comment ce grand peintre est devenu comme le fondateur de ce qu'on appellera plus tard « l'école de Moscou ». La description du milieu spirituel de Rublev est vraiment excellente. Elle nous fait comprendre beaucoup mieux le talent extraordinaire de ce peintre de génie, quoique son renom se soit répandu au loin surtout après sa mort. Au chapitre suivant, nous trouvons une contribution de Maksimov et Voronin sur la construction en bois du XIIIe au XVIe s., où l'on montre bien l'influence de ces constructions sur celles en pierre, influence d'abord faible et indirecte, mais importante déjà et s'exerçant plus tard directement sur des constructions en pierre du XVIe et XVIIe s. Au XVIe s. on assiste à une accentuation plus marquée du caractère purement russe dans l'architecture. Les toits en forme de pyramide deviennent de plus en plus fréquents. Cette contribution relative à l'architecture aux XVe et XVIe s., architecture ecclésiastique et profane, qui forme comme un vrai traité, due à Iljin, Maksimov et Kostočkin, est suivie par une description de l'œuvre de Maître Denys, le vrai continuateur de Rublev et de son milieu, par V. Lazarev. L'A. indique bien comment en lui le style ancien et vivant commence à se transformer en un style nouveau plus ascétique et dogmatique. La dernière partie du livre traite du XVIe s. et du début du XVIIe. Elle contient plusieurs contributions de valeur, notamment celle de Sidorov sur la gravure sur bois et celle de Dimitriev sur la question si débattue de l'école de Stroganov. Notre A. refuse d'y reconnaître une école locale, comme plusieurs l'ont fait. Le fait que nous ne relevons que ces quelques noms, ne signifie nullement que les autres contributions soient inférieures. Elles nous ont frappé, parce que leur sujet nous intéressait plus spécialement. Le caractère hautement scientifique de tout ce tome, comme du reste de toute l'œuvre est au-dessus de toute louange. Le tome III nous semble encore mieux réussi que les deux précédents. Il s'agit vraiment d'un ouvrage qui fera époque.

D. J.-B. v. d. H.

Photios Kontoglou. — *Ἔκφρασις τῆς Ὀρθοδόξου Εἰκονογραφίας*. T. I : Technique et Iconographique. T. II. : Planches. Athènes, Astir, 1960 ; 2 vol. in-8, XXI-514 et 244 pl.-XXVII p., 800 dr.

Rarement, sans doute, un manuel qui vise en premier lieu un but pratique et qui serait destiné à des élèves aux bourses limitées, a été publié avec autant de soin artistique. Dans cette « Manière de s'exprimer de

l'iconographie orthodoxe » l'A. s'adresse de fait plusieurs fois à son « élève béni » qui reçoit le charisme de l'« hagiographie », de la peinture sacrée. Les éditeurs, les frères Papadimitriou, déjà bien connus de nos lecteurs, n'ont épargné aucune peine pour rendre la présentation de l'édition aussi attrayante que possible. Les deux volumes, leur grande préoccupation de l'année 1960, ont paru exactement au mois de novembre, annoncés depuis plus de six mois. Rien d'étonnant donc à ce que l'A. ait reçu pour cette œuvre de sa vie le premier prix de l'Académie d'Athènes pour 1960. L'artiste-peintre et le littérateur-publiciste Photis Kontoglou, rédacteur avec M. Vasilios Moustakis, de la revue mensuelle d'enseignement orthodoxe *Kivotos* (1952/5), est devenu maître d'une école de peintres dont deux, MM. Kopsidis et Chochlidakis, ont peint l'église du monastère de Chevetogne. Le nom du premier surtout apparaît à mainte page dans les dessins du premir volume. Celui-ci contient les leçons du maître : la partie technique et iconographique, ornée d'un très grand nombre de vignettes et de dessins en deux couleurs (noir et rouge) et de reproductions. Le deuxième volume nous présente un choix de modèles anciens et les photographies des œuvres exécutées en Grèce par le maître et par ses élèves : 14 planches en couleur et 230 planches en noir. Les éditeurs dans leur prologue et l'A. dans son avant-propos, exposent leur vision sur le célèbre manuel d'iconographie ou *Hermineia tis zographikis technis* du hiéromoine Denys de Phourna. C'est ce manuel que l'A. a repris et refondu dans le premier volume, en gardant la même division et en le purifiant des influences « occidentales » déjà fréquentes et des choses superflues. Toutefois il ne dit rien de la distinction à établir entre les éditions falsifiées et authentiques de cette *Hermineia* ; on ne trouvera d'ailleurs aucune indication bibliographique dans les deux volumes (cfr pour les éditions de l'*Hermineia* et de ses traductions, *Irénikon*, 1938, p. 416). Dans la partie technique, l'A. enseigne la confection des icones portatives en bois, ensuite celle de la vraie peinture à fresque, c'est-à-dire sur un crépis frais de chaux, « la peinture la plus naturelle, simple, pure et belle » où tous les éléments gardent leur qualités premières. Dans la partie iconographique l'A. ne suit pas le plan de Denys qui commençait par le premier chapitre de la Genèse. Beaucoup de scènes et de miracles ont été omis par M. Kontoglou. Il reproche toutefois à tort à Denys d'avoir indiqué comment il faut peindre les 12 articles du Symbole et le Pater. Ce sont des additions du faussaire Constantin Simonidis, comme l'avait déjà fait remarquer Papadopoulos-Kerameus dans son édition de Denys (p. ιϛ'). D'autre part M. Kontoglou reprend d'autres additions de ce faussaire, comme par exemple, le miracle de la guérison d'Énée par saint Pierre (*Actes*, 9, 34, p. 247), deux miracles de saint Paul (*Actes*, 14, 8 ss. et 16, 23 ss.; pp. 250 et 252). Kontoglou suit un ordre plutôt logique : types iconographiques du Christ ; de la Théotokos et du Précurseur ; l'iconostase, le sanctuaire et le plan ou la place des différents sujets dans la coupole, au sanctuaire, à la prothèse, au diakonikon et dans la nef : les fêtes, les sujets empruntés aux Évangiles, aux Actes des Apôtres ; la vie et les *salutations* de la Théotokos (l'Hymne acathiste) ; ensuite seulement les sujets de l'Ancien Testament et les saints, les titres à inscrire sur les icones et quelques vies détaillées de saints. Finalement viennent plusieurs *varia* où l'on trouve une énumération descriptive des peintres les plus intéressants en pays grec depuis saint Luc « qui, d'après la tradition, a peint l'icone de la Pauagia et celles des saints apôtres Pierre et Paul » (p. 417). Manuel

Pansélinos est placé « sous les empereurs Paléologues » (p. 421), et au XIVe siècle (pl. 108-111), deux siècles trop tôt d'après Papadopoulos-Kerameus (*o. c.*, p. *ι'-ιγ'*). Le tout est écrit dans la langue « catanyctique » affectée par les auteurs monastiques et remplie du parfum de la tradition byzantine. D'excellents *indices* terminent le volume. Les modèles du 2e volume, (icones et fresques de Grèce) commencent au XIVe siècle et s'échelonnent sur les siècles suivants ; une grande partie des planches est consacrée aux œuvres de notre maître et de ses élèves jusqu'en 1960 (icones portatives et fresques dans plusieurs églises d'Athènes). Ce choix excellent servira de guide aux élèves futurs. La dernière vingtaine de planches représente des peintures profanes ; on y trouvera un portrait du maître de 1932 (pl. 208) et une série de fresques exécutées dans l'hôtel de ville d'Athènes en 1939 (pl. 213-227). Deux icones en couleurs du XIVe siècle (le Pantokrator et saint Jean le Théologien) qui se trouvent à la métropole de Mytilène ornent les frontispices des deux volumes. Le maître qui ne connaît que la calligraphie nous donne aussi quelques spécimens de cette écriture sur papier parchemin. Puissent les éditeurs, le maître et ses élèves obtenir des fruits spirituels abondants par la connaissance et la diffusion de leurs œuvres, tant en Grèce qu'à l'étranger.

D I D.

Jules Formigé. — L'abbaye royale de Saint-Denis. Recherches nouvelles. Paris, P. U. F., 1960 ; in-4, XVI-194 p., ill.

On nous le dit clairement : c'est un architecte qui nous reconstitue la physionomie des divers édifices qui ont été élevés, de siècle en siècle sur ce même emplacement pour abriter et honorer les reliques de saint Denis. M. F. est un spécialiste de ces résurrections archéologiques. L'on peut apprécier ce qu'il faut de science, de patience, de soins dans les fouilles, de mémoire également, sans compter d'art et de métier d'architecte, pour pouvoir dresser les plans des différents niveaux, des coupes, pour replacer convenablement un reste découvert peut-être bien loin de là, et enfin, de tous ces détails assemblés, de ces dessins et plans anciens, reconstituer le plan des édifices successifs, et suggérer l'aspect, la forme qu'ils devaient avoir. La lecture de cet ouvrage passionnera les vrais archéologues. Il fera aussi revivre des pages, parmi les plus glorieuses de l'art et de l'histoire de France dès ses origines ; que l'on songe à Suger, le grand ministre et conseiller de Louis VI et de Louis VII, abbé de Cluny, créateur du gothique de l'Ile de France, à l'impulsion que donna l'édification de cette abbatiale... ou à la destinée de ce mausolée des rois de France, dont la garde fut confiée à une communauté de bénédictins, et qui devint un centre culturel réputé ; que l'on songe à la succession d'édifices, à la reconstruction-reconstitution de Viollet le Duc, puis, à notre époque à la consolidation et au retour à plus de pureté que conduit M. F. Le mérite de cet ouvrage est de nous présenter cette succession de constructions tout en nous prouvant, par des restes exhumés ou depuis toujours conservés, que ces reconstitutions ne sont pas hypothèses gratuites. Saint-Denis, par cet ouvrage, se présente comme le témoin d'une grande histoire. L'illustration est abondante et claire.

D. Th. Bt.

Jean Lassus. — Les reliquaires du Musée Stéphane Gsell. (Délégation générale du Gouvernement en Algérie. Les Conférences-Visites du Musée Stéphane Gsell). Alger, Imprimerie officielle, 1958 ; in-8, 45 p., 21 ill.

Les historiens de l'autel chrétien, du culte des reliques et des martyrs trouveront en ces quelques pages une grande moisson de données scientifiquement rapportées par un archéologue de renom. On sait combien de trésors chrétiens a déjà livrés l'Afrique septentrionale. Les textes, les inscriptions (que chacun peut lire sur l'objet même), les confirmations historiques qu'apporte l'A. témoignent à nouveau de l'unité des pratiques liturgiques comme de la foi, aux premiers siècles. D. Th. Bt.

George Zarnecki. — The Early Sculpture of Ely Cathedral. Londres, Alec Tiranti, 1958 ; in-4, 52 p., 101 ph., 25/-

La cathédrale d'Ely compte parmi les plus importants monuments d'architecture ancienne d'Angleterre. C'est en 970 que les bénédictins reprirent possession de ce sanctuaire où reposait le corps de sainte Éthel-drède. Cet ouvrage a pour but d'étudier les restes de style anglo-normand, soit principalement trois portails et quelques sculptures. Pour l'archéologue de métier, l'intérêt de cet art réside dans la variété de sources d'inspiration qui frappe immédiatement : école de Winchester (anglo-saxonne) Italie, France (Bourgogne, Midi, Normandie), Saint-Jacques de Compostelle ; bien entendu, les enluminures des manuscrits procurèrent également motifs et inspiration. Chacun sait que le Christ de majesté des tympans romans et beaucoup d'autres motifs sont dus à l'art oriental. N'omettons pas la remarque générale d'une influence orientale par le chemin de la Normandie, lorsque les Normands occupèrent l'Italie méridionale et la Sicile. Les illustrations de détails forment une centaine de clichés. D. Th. Bt.

Jacques Heurgon. — Le Trésor de Ténès. (Délégation générale du Gouvernement en Algérie). Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958 ; in-4, 87 p., dessins et 40 pl. h.-t.

L'intérêt très grand de la publication de ce trésor fameux, découvert en Maurétanie en 1938, consiste en ce que l'on possède là un ensemble de pièces d'orfèvrerie qui donnent une meilleure connaissance de l'art aux IVe et Ve siècles. L'A., professeur à la Sorbonne, a non seulement analysé les pièces, il a étendu ses recherches à tous les musées et collections du monde, et il est arrivé à des conclusions étonnantes comme celle-ci : la riche matronne romaine et chrétienne, exilée en Maurétanie où existait un culte fervent des martyrs et de leurs reliques, aurait fui la ville de Rome au moment du sac d'Alaric, en 410 ; mais cette famille était en relation avec la cour théodosienne et un des portraits découverts ne serait autre que celui de l'impératrice Galla Placidia (de Ravenne). L'A. s'empresse d'affirmer que cet art est exclusivement romain. Ceci dit l'intérêt de cette étude pour l'histoire de l'art chrétien primitif, des usages liturgiques et de la civilisation chrétienne à cette époque. Les reproductions sont toutes parfaitement claires et suggestives. D. Th. Bt.

The Pelican History of Music. Vol. I : Ancient Forms to Polyphony. Ed. by Alec ROBERTSON and Denis STEVENS. (Pelican Books, A 492). Harmondsworth, Penguin Books, 1960 ; in-12, 344 p., ill., 5/-

Après de brèves notices sur la musique des pays non européens et du monde antique, le livre contient trois longues sections : le Plainchant, l'*Ars antiqua*, l'*Ars nova*. On ne sait pas grand-chose de la musique préhistorique et antique malgré les monuments sculptés et les documents écrits. On sait que les gens chantaient et dansaient alors, ont sait même parfois les textes qu'ils chantaient, mais on n'a aucune idée comment ils les interprétaient. Il est dommage que la musique de la Grèce antique soit la seule dont on ne trace pas sommairement l'évolution ultérieure. Car si Beethoven et les compositeurs électroniques de 1961 sont les héritiers de la Grèce, la musique folklorique et ecclésiastique grecque contemporaine est tout autant ou davantage tributaire de cet art lointain. Le chapitre sur le plainchant est exhaustif et nous a semblé très bien fait. Quant aux deux autres, nous aurions personnellement été plus content si on nous avait expliqué les termes et donné des exemples. On oppose *organum* et *déchant* pendant des pages entières et, si on a donné une vague idée de ce qu'est l'*organum*, on n'a pas dit un mot sur le *déchant*. De même pour *conductus* et *clausulae*. Quant au *motet*, le sujet est développé très longuement, mais à la fin, un lecteur au moins n'a compris que très peu de chose. Il ne suffit pas de parler de la musique ; si on ne peut l'entendre, il faut au moins qu'on nous montre en l'expliquant l'écriture musicale. Un exemple de *déchant*, d'*organum*, de sa *clausula* devenue *tenor* avec les voix ajoutées du *motet* aurait fait mieux que vingt pages de littérature. Le livre contient une bibliographie et une discographie utiles et un index des noms ; on aurait apprécié un index des matières traitées. En résumé : le livre est utile mais pas suffisamment pédagogique. D. G. B.

RELATIONS

Koinonia. Arbeiten des Oekumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, s. d.; in-8, 238 p.

Bien que datant déjà de quelques années, ce recueil d'études est actuel aujourd'hui surtout, car dans bien des milieux œcuméniques et au sein du Conseil œcuménique des Églises même la question de l'intercommunion et de la « communion ouverte » est plus que jamais à l'ordre du jour. Il s'agit ici des 18 rapports présentés aux sessions de la commission œcuménique de l'Église évangélique-luthérienne unie d'Allemagne (VELKD), chargée de l'étude du problème « communion ecclésiastique et communion eucharistique », avec les conclusions des discussions, et un memorandum qui est une récapitulation de l'ensemble. Après avoir pris connaissance, par cet ouvrage, de ces recherches et réflexions sur la théologie et l'histoire de la pratique eucharistique, on ne s'étonne plus de voir le luthéranisme prendre une position assez nette dans les débats actuels

autour de l'intercommunion (selon ses différents degrés). Leonhard Goppelt montre à la lumière du Nouveau Testament que la « communion » eucharistique est conditionnée par la communion ecclésiastique et doctrinale. Werner Elert rend la même assertion évidente pour ce qui concerne les idées et les usages dans l'Église ancienne, où la confession de foi et la participation à l'eucharistie étaient étroitement corrélatives. Tous les textes publiés dans ce volume aideront grandement à discerner toute la portée de leur sujet, qui est d'ordre directement pratique. On ne peut que se réjouir en le voyant examiné si consciencieusement.

D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1958. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1958; in-8, XV-436 p., DM 35.

Ces Annuaires donnent en chacun de leurs volumes un exposé détaillé et très documenté de l'histoire ecclésiastique contemporaine de la chrétienté évangélique en Allemagne. Le *Jahrbuch* 1958 est, comme les autres, d'une grande diversité. Ce sont les débats autour du problème de l'armement atomique, et puis la situation embarrassée et tendue de l'Église en Allemagne orientale qui retiendront en particulier l'attention. Une cinquantaine de pages sont consacrées à l'action de la jeunesse. On y trouvera aussi tout un long chapitre sur le mouvement œcuménique, où il est question des premiers contacts officiels avec l'Église russe patriarcale (Utrecht), contacts qui à l'heure actuelle commencent à porter des fruits très réels. En dépassant les limites de l'année en question, on y parle aussi déjà de l'annonce du concile par Jean XXIII en janvier 1959 et des premiers commentaires qui en furent faits. On ne pourrait évidemment pas se passer de ces annuaires très denses pour une bonne information de la vie chrétienne d'aujourd'hui en pays allemand.

D. T. S.

DISQUES

Byzantine Hymns. — 1. *Βυζαντινοὶ Χριστουγεννιάτικοι Ὕμνοι.' Εκτέλεσις ὑπὸ Σπυρίδωνος Περιστέρη, Πρωτοψάλτου τοῦ Καθεδρικοῦ Ναοῦ Μητροπόλεως Ἀθηνῶν συνοδείᾳ ἰσοκρατήματος.* Athènes, Philips (B. P. 153), 431 701 AE ; 17 cm., 45 tours, Dr. 65.

— 2. *Βυζαντινοὶ Ὕμνοι ἀπὸ τὴν Ἀκολουθίαν τῆς Ἀναστάσεως.* Spyridon Peristeris avec accompagnement de Chorale et ison. Lecture de l'évangile par le protopresbytre Athanasios Tsoumaris. Ibid., 431 702 AE.

— 3. *Βυζαντινοὶ Ὕμνοι ἀπὸ τὴν Ἀκολουθίαν τῶν Παθῶν καὶ τοῦ Ἐπιταφίου.* Spyridon Peristeris avec accompagnement de Chorale et ison. Ibid., 431 703 AE.

On peut saluer dans la parution de ces trois disques un événement musical d'importance majeure. Ce sont, pour autant que je sache, les premiers disques de chants liturgiques authentiquement grecs, interprétés par des Grecs de la manière traditionnelle. Cette musique diffère en tout et beaucoup de la musique occidentale : la tonalité, la ligne mélodique et

surtout l'exécution avec le timbre et l'utilisation de la voix sont étrangères à nos habitudes, mais une fois passé le premier temps d'initiation, quel régal pour l'oreille et pour l'âme religieuse ! Le choix des morceaux — dans tous les styles sauf la papadiki — nous semble excellent, la présentation (avec simandre, sonnerie de cloches de différentes sortes, et jusqu'à l'admirable iconographie sur les pochettes — œuvres de M. Ph. Kontoglou) parfaitement réussie et l'interprétation de haute classe. Les deuxième et troisième disques sont agrémentés encore par l'adjonction des voix enfantines. Étant donné l'indifférence totale vis-à-vis de la plus élémentaire connaissance du Typikon qui dépare trop souvent les offices divins en Grèce, il faut encore se réjouir ici de la présence des ℣℣ psalmiques et regretter d'autant plus que par quelque hasard incompréhensible — peut-être une erreur de montage ? — le *Καὶ νῦν* ait disparu avant le doxastikon des stichères de Pâques *Ἀναστάσεως ἡμέρα*. Nous félicitons tous, interprètes et éditeurs, d'une réussite complète, nous recommandons ces disques comme une nécessité dans toute collection s'intéressant ne fût-ce que de loin à la musique religieuse et orientale, et nous attendons avec impatience l'addition de nouveaux enregistrements à cette série remarquable. D. G. B.

Byzantine Hymns. — *Βυζαντινοὶ Ὕμνοὶ μὲ τὴν Χορῳδίαν τοῦ πανεπιστημιακοῦ ναοῦ Καπνικαρέας ὑπὸ τὴν διεύθυνσιν Μιχ. Χατζῆ*. Athènes, Columbia (Lambropoulos Bros, Stadiou 4), SCDG 2840 ; 17 cm., 45 tours.

Le disque nous donne cinq morceaux de la Liturgie de Noël : l'apolytikion, le kontakion, un *Σὲ ὑμνοῦμεν* et le chant de communion avec son Alleluia. Toutes ces pièces sont interprétées par une chorale d'hommes d'après des versions polyphoniques dues, nous semble-t-il, à Sakellaridis ou au moins, à son école. Il s'agit donc de mélodies traditionnelles apprivoisées en quelque sorte, amputées de leurs ornements orientaux et soumis aux lois d'une harmonie occidentale extrêmement simple et qui n'échappe pas à la monotonie. L'apolytikion et le kontakion avaient été enregistrés il y a plus de trente ans par la chorale de l'église Saint-Georges-Karytsi à Athènes pour la même compagnie. Les pièces sont bien chantées. D. G. B.

Notices bibliographiques.

F. E. BRIGHTMAN, *What objections have been made to English Orders ?* (Coll. Church Historical Society). Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-12, 46 p., 4/6.

William Edward COLLINS, *Queen Elizabeth's Defence of her Proceedings in Church and State*, with an Introductory Essay on the Northern Ireland Rebellion. (Même coll.). Ibid., 62 p., 5/6.

B. J. KIDD, *The Later Medieval Doctrine of the Eucharistic Sacrifice*. (Même coll.). Ibid., 104 p., 9/6.

The Elizabethan Bishops and the Civil Power. Statute 8 Eliz. I. c. I (1565/6). (Même coll.). Ibid., 20 p., 3/-

Quatre réimpressions de brochures éditées pour la première fois respectivement en 1896, 1899, 1898, 1897. Si l'écrit du Dr. Kidd conserve encore aujourd'hui quelque intérêt théologique, nous n'en avons trouvé aucun à parcourir rapidement les autres, ni non plus, cela va sans dire, d'actualité.

Johannes BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligion*. Die religiöse Lage der Menschheit. (Herder-Bücherei, 81). Fribourg-en-Br., Herder, 1960 ; in-16, 198 p., cartes, DM 2,20.

En cinquante pages l'A. décrit les grandes religions de notre globe et consacre ensuite cent cinquante autres pages à montrer la pénétration de l'Église catholique dans ces milieux et la situation de l'Église et de l'évangélisation dans les régions conquises ou à conquérir par elle.

Beatrice SAUNDERS, *Tchehov, the Man*. Londres, Centaur Press, 1960 ; in-8, 196 p., 21 /-

Le talent évocateur d'Anton Čechov (1860-1904), dont les quelques romans et surtout les nombreuses nouvelles et pièces de théâtre sont restés classiques, dénote une connaissance profonde du peuple. Sa vie et son incessante activité sont moins connues. L'A. de ce volume retrace en de courts exposés pleins de vie le milieu où a vécu Čechov, les péripéties de son existence et ses voyages en Europe et en Sibérie.

KONRAD ONASCH, *Dostojewski-Biographie*. Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F. M. Dostojewskis. Zurich, EVZ-Verlag, 1960 ; in-8, 152 p., 16 pl., 15,80 FS.

L'A., préparant un grand ouvrage sur Dostoevskij et principalement sur ses idées religieuses et théologiques, a établi d'abord une chronologie minutieuse des événements de sa vie et du développement des travaux littéraires préparatoires à ses grandes œuvres. Il note en passant les endroits assez rares où Dostoevskij révèle ses convictions intimes sur le Christ. D'après l'A., son image de la personne du Christ aurait été influencée surtout par la lecture de la *Vie de Jésus* de Renan ; il se le représenterait comme un surhomme et cette personnalité aurait été incarnée dans le héros du roman *l'Idiot*.

RONALD HINGLEY, *Soviet Prose*. A Reader. Londres, Allen and Unwin, 1959 ; in-12, 238 p.

Petite anthologie de textes d'auteurs russes contemporains publiés avec introductions, commentaire grammatical et vocabulaire par un chargé de cours de l'Université d'Oxford. C'est le livre idéal pour l'étude du russe tel qu'on l'écrit de nos jours. La vie en Russie y apparaît terne et sans joie.

ÉMILE TURDEANU, *Les Principautés roumaines et les Slaves du Sud. Rapports littéraires et religieux*. Munich, Südost-Institut, 1959 ; in-8, 14 p.

M. Turdeanu, grand spécialiste des rapports slavo-roumains à partir du XIVe siècle, expose ici succinctement comment après leur activité littéraire slave, fortement influencée par le clergé bulgare et serbe, les Roumains

de leur côté et également par solidarité orthodoxe, ont déployé une intense activité d'assistance aux Slaves des Balkans depuis la chute de leurs États et de Byzance jusqu'à l'apparition de la Russie sur l'échiquier de l'Europe du Sud-Est.

HENRY PEYRET, *L'U. R. S. S.* (Coll. Le Monde a changé, 1). Paris, P. U. F., 1961 ; in-8, 240 p., ill.

L'A. résume en ces quelques pages l'histoire, la croissance et la situation actuelle sociale et économique de la Russie soviétique. Avec une remarquable clairvoyance se référant à l'essentiel des institutions et des événements, il montre en quoi et comment derrière le rideau de fer « le monde a changé ».

NIKOLAUS LIESEL, *Die Liturgien der Ostkirche*. Fribourg-en-Br., Herder, 1960 ; in-8, 284 p., ill.

L'A. qui a été curé d'une paroisse catholique à Tyraspol sur la Volga, décrit les prières et les gestes observés par les prêtres unis au cours de la liturgie dans douze rites orientaux différents. Cette description minutieuse sera utile à ceux qui s'intéresseront aux études et aux discussions sur les rites en prévision du prochain Concile œcuménique. La version française (Rome, 1958) a été recensée dans *Irénikon*, 1959, p. 389.

NICOLAS LIESEL, *Les Liturgies catholiques orientales par l'image*. Liturgie eucharistique. Paris, Letouzey et Ané, 1959 ; in-8, 156 p., ill., 18 NF.

Traduction française de l'ouvrage allemand paru en 1956 et longuement présenté dans *Irénikon*, 1958, p. 260.

CHARLES L. WARR, *The Glimmering Landscape*. Londres, Hodder and Stoughton, 1960 ; in-8, 320 p., 25/-

L'A., pasteur à Édimbourg du temple le plus célèbre de l'Église (presbytérienne) d'Écosse depuis 1926, a groupé dans ce volume ses souvenirs du passé. On y trouve de nombreux petits portraits de personnages marquants dans l'histoire de l'Écosse : rois et reines, magistrats, hommes de droit et d'Église, professeurs d'université. Intimement mêlé à toutes les grandes cérémonies de la capitale, M. W. évoque devant nous des journées chargées d'uniformes chatoyants, de tapis rouges et de sonneries de clairons. La dernière section est intitulée *Vers la réunion* (18 p.) ; on n'y apprend pas grand-chose.

SERGE BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*. Paris, Éd. Enotikon, 1958 ; in-12, VIII-274 p., 8 NF.

Réimpression de l'édition de 1932. Ce petit livre reste encore une des meilleures introductions à l'Orthodoxie (surtout russe), à sa conception de l'Église, à la signification de son culte, à sa spiritualité et son éthique. Le lecteur catholique romain aurait certainement quelques remarques à faire, notamment au sujet de l'infaillibilité du pape de Rome dont l'A n'a pas bien saisi la teneur.

Unermesslicher, wir preisen Dich. Zurich, Thomas-Verlag, Paderborn, Schöningh, 3e éd. 1960 ; in-16, 31 p., DM 1.

Petit livre de prières s'inspirant (de très loin) de quelques textes de la Liturgie de saint Jean Chrysostome et du Métaphraste, écrit dans un langage poétique où s'expriment les préoccupations et les besoins du temps moderne. La phrase suivante devrait être mise au point : « Die Liebe Gottes wurde Brot und Wein » (!).

Walter Lüthi, *L'Ecclésiaste a vécu la vie.* Un commentaire pour la communauté chrétienne. Traduction de Daniel Hatt. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 130 p.

— *Les Actes des Apôtres.* Traduction d'Émile Marion. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 291 p.

Ces deux livres s'inscrivent dans une série de commentaires bibliques destinés au peuple chrétien, comme l'indique le sous-titre du premier volume. Il ne faut donc pas y chercher une exégèse scientifique, faisant état des récents travaux, mais une introduction simple et directe, savoureuse parfois au texte biblique, lequel est donné avant le commentaire par péricopes. La Bible de Jérusalem a été utilisée pour l'établissement du texte français de l'Ecclésiaste. Les deux volumes sont issus des prédications de l'A.

Karl Barth, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains.* Traduction de Mme H. Parlier-Joseph. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 170 p.

— *Commentaire de l'Épître aux Philippiens.* Traduction d'André Goy. Genève, Labor et Fides, s. d, ; in-8, 126 p.

Parus dans la même collection que les deux précédents, ces livres se recommandent comme accessibles au peuple chrétien. Le premier a vu le jour sous la forme d'un cours à l'Université populaire de Bâle pendant l'hiver 1940-41. Dans la préface, datée de 1956, l'A. s'excuse de ne pas avoir le temps de donner la traduction de *Rom.* telle qu'il la comprend actuellement. Le volume ne contient donc pas le texte biblique. Une note du traducteur renvoie aux « meilleures traductions françaises », parmi lesquelles figure la Bible de Jérusalem. A propos du second signalons que l'A. ne marque guère la différence de signification entre ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων et τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, que le problème de l'unité littéraire est résolument écarté, que l'interprétation trinitaire de 2,1 n'est pas mentionnée.

Hébert Roux, *L'Évangile du Royaume.* Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu. 2e édition entièrement remaniée. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 295 p.

— *Les Épîtres pastorales.* Commentaire de I et II Timothée et Tite. Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-8, 195 p.

Le premier de ces volumes reprend le commentaire de 1924, en le remaniant. Dans son Introduction, l'A. souligne que le plan discerné par lui dans le premier évangile est analogue à celui proposé par le fascicule de la Bible de Jérusalem. Remarquons pourtant que les grands discours ne jouent pas le même rôle dans les deux cas, puisque pour l'A. ils introduisent des sections, et que d'autre part, la confession de Césarée intervient dans la structure de l'Évangile. L'analogie est donc lointaine. Par ailleurs, l'A.

semble tenir que *Mt* depend de *Mc* pour son plan. Les « incises matthéennes » relatives au divorce ne sont pas mentionnées comme telles. La confession de Césarée est interprétée dans la ligne de Cullmann : le pouvoir donné à Pierre ne doit pas passer à ses successeurs romains.

Le second volume se recommande de « l'ouvrage remarquable » du Père Spicq. Il souligne fortement la nature apostolique de l'Église et admet l'existence d'un ministère se transmettant d'une manière plus ou moins institutionnelle. L'interprétation pénitentielle de *I Tim* 5, 22 n'est pas citée.

E. S. TURNER, *The Court of St James's*. Londres, Michael Joseph, 1959 ; in-8, 382 p., 27 ill., 21 /-

Ceci relève certes de la petite histoire, mais comme ici elle porte sur près de mille ans de la vie de la Cour d'Angleterre, on trouvera quelque plaisir et même quelque intérêt à l'ouvrage de M. Turner qui semble s'être spécialisé dans le genre badin.

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 Iunii 1961.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXIV **3me trimestre 1961**

Éditorial

La Conférence interorthodoxe de Rhodes, qui devait avoir lieu l'an dernier et avait été remise sine die, *se réunira cette année du 25 septembre au 2 octobre. Au moment où ce fascicule paraîtra, les jeux seront faits. C'est un événement d'une importance exceptionnelle, dont on doit mesurer la valeur en regardant en peu en arrière. Il se produit quelques semaines avant la 3e Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises, qui se tiendra à New Delhi en novembre, et au moment où, dans l'Église catholique, la préparation du prochain concile, renforcée par l'activité du Secrétariat pour l'Unité, est en plein exercice. Les trois groupements de chrétiens se préoccupent donc en même temps de questions graves, concernant directement ou indirectement le problème de l'Unité. En effet, parmi les points que l'on sait devoir faire l'objet des délibérations de Rhodes, figurent les deux suivants : relations entre les Églises orthodoxes entre elles ; relations des Orthodoxes avec le reste du monde chrétien.*

Sans doute, on nous a bien fait comprendre qu'il n'y aura à Rhodes aucune décision ferme, cette réunion n'était à proprement parler qu'une préparation à un futur prosynode dont le programme est à l'étude depuis longtemps (cfr Irénikon, *1957, p. 220-221). N'empêche que le fait d'avoir pu la convoquer est tout de même un événement qui marquera.*

* * *

Il n'est pas inutile de rappeler qu'en 1920, au temps où Constantinople, libérée du joug des sultans, était sous l'occupation anglaise,

le Phanar, durant une vacance du siège patriarcal, fit une déclaration sous forme d'encyclique adressée à tout l'univers chrétien en vue de la réunion, et signée de douze métropolites. C'était la première fois que, depuis la chute de Constantinople tombée aux mains des Turcs en 1453, l'Orthodoxie était en mesure de faire un geste semblable. Depuis cette date, le monde occidental s'était lui-même divisé au XVIe siècle, et le patriarche de la seconde Rome, devenu libre, croyait pouvoir en l'occurrence jouer un rôle apostolique efficace. C'était tout à sa louange. Sans doute, la libération fut de courte durée et n'eut pas de suite. Mais le fait mérite d'être rapporté.

En effet, on a quelquefois considéré l'encyclique du Phanar de 1920 comme le premier document officiel dans la ligne de ce que serait plus tard le Conseil œcuménique des Églises. Le Dr. Visser 't Hooft s'en est servi pour établir son exorde dans son rapport d'ouverture à la réunion du Comité central de Rhodes en 1959, et il est à prévoir que ce fait sera rappelé lors de prochaine Conférence orthodoxe. Celle-ci est sans doute sans rapport direct avec le document de 1920. Cependant, elle émane du même patriarcat, et non plus cette fois, de la suppléance d'un siège vacant, mais du patriarche Athénagoras lui-même, qui fut l'agent principal de la préparation de cette réunion importante. Tout le monde le sait animé d'un zèle très sincère pour l'Unité, et les voyages qu'il a entrepris au cours de ces dernières années dans ce but, ainsi que les visites qu'il a reçues, font augurer de la réussite de son entreprise, vers laquelle les yeux de tous les œcuménistes sont tournés en ce moment.

Il s'agit tout d'abord de donner à l'Orthodoxie une unification plus grande. Il s'agit ensuite nous l'avons dit, de travailler au rapprochement avec les autres chrétiens. La convocation de cette Conférence a des engagements beaucoup plus profonds que ne le fut le geste du Phanar il y a plus de quarante ans. On doit présumer qu'elle se terminera aussi par un appel à l'Unité de tous les chrétiens, dans une formulation qu'on ne peut encore prévoir, mais qui sera nécessairement mise en relation avec celui que le Pape Jean XXIII a lancé à l'occasion de l'annonce du Concile. On peut prévoir aussi que l'Assemblée de New Delhi se ressentira de cet événement, et fera à sa manière un autre appel à l'unité. Cette volonté exprimée avec tant de convergence, même si elle ne se manifeste pas dans un

même contexte ecclésiologique, ne manquera pas d'influencer l'opinion, et ne pourra qu'intensifier la prière de tous les chrétiens.

* * *

On sait qu'à Rhodes six représentants de chaque patriarcat et de chaque autocéphalie de l'Église orthodoxe seront présents. Le patriarcat de Moscou enverra son contingent comme les autres. Un article du Journal officiel du Patriarcat de Moscou (n° 1961, n° 5, p. 74-75*) a exposé récemment, en termes relativement déférents somme toute, les raisons qu'avait celui-ci de prononcer un* Non possumus *à l'égard de tentatives d'Union avec l'Église catholique. Rappelons-nous qu'il parlait déjà ainsi il y a quelque dix années concernant son entrée dans le Conseil œcuménique des Églises. Cela a fini par se faire tout de même, puisque la question sera votée à l'Assemblée de New Delhi.*

L'Église du Patriarcat de Moscou passe en ce moment par une nouvelle période douloureuse de son existence, qui met plus que jamais en cause sa liberté. Il serait mal venu, pensons-nous, d'interpréter chacune de ses déclarations peu amènes envers les autres chrétiens, dans un sens trop absolu.

Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles

L'organisation extrêmement centralisée de l'Église d'Occident, surtout depuis le moyen âge, l'influence de la théologie bellarminienne de l'Église, le prestige immense enfin dont jouit la papauté depuis le concile du Vatican ont été les facteurs principaux qui ont contribué à estomper dans la pensée catholique le rôle et l'importance de la notion d'Église locale. On sait même qu'une tendance très nette d'une certaine théologie voudrait, de façon plus ou moins consciente, ne voir dans le patriarcat qu'un titre honorifique assez anachronique et dans les évêques que des fonctionnaires, dépositaires temporaires de l'autorité centrale pour la fraction de l'Église catholique dont la charge leur est confiée [1].

Pour reprendre conscience de la fonction essentielle de l'Église locale et des patriarcats au sein de la communion catholique, il n'est donc pas inutile d'essayer de redécouvrir la conception de l'organisation de l'Église qui fut celle des Pères et des théologiens de l'époque des grands conciles œcuméniques des premiers siècles, et pour cela voir quelle fut cette organisation et comment elle évolua sous la poussée de facteurs historiques d'ordre divers.

1. Cfr D. O. ROUSSEAU, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, dans *Irénikon*, XXIX (1956), p. 121 sv. et la note 1 de la p. 122 ; D. TH. STROTMANN, *L'Évêque dans la tradition orientale*, dans *Irénikon*, XXXIV (1961), p. 147 sv. — Dans la tendance à laquelle nous faisons allusion, se situe l'article récent du P. M. R. GAGNEBET, *L'Origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au concile selon Bolgeni*, dans *Divinitas*, V (1961), p. 431 sv.

I. L'organisation de l'Église avant le concile de Nicée.

De l'examen de l'histoire de l'Église durant les trois premiers siècles jusqu'au concile de Nicée, ressortent deux données qui doivent être mises dans un particulier relief, car elles commandent toute l'évolution postérieure de l'organisation ecclésiastique : ce sont le groupement des Églises locales en provinces ecclésiastiques et l'idée d'apostolicité.

Un coup d'œil jeté sur la carte de l'empire romain à l'aube du IVe siècle, fait apparaître immédiatement un développement extraordinaire du christianisme dans quelques régions bien déterminées, alors que d'autres d'une superficie bien plus considérable n'ont encore été que très peu touchées par le message évangélique. L'Afrique proconsulaire, l'Asie, l'Osroène et l'Arménie sont déjà des pays à immense majorité chrétienne où l'organisation ecclésiastique connaît un développement déjà considérable et presque définitif. L'Italie centrale, la Bétique en Espagne du Sud, l'Égypte du Delta, la Syrie et la Palestine comptent dès cette époque un nombre plus réduit, mais déjà important de sièges épiscopaux. En dehors de ces régions, on ne peut guère parler que d'une diaspora chrétienne, établie dans les villes de l'empire. La Gaule, l'Espagne du Nord, la Dalmatie et la Grèce, sans parler d'autres contrées plus lointaines, sont encore peu marquées par le christianisme, même si l'on y trouve des sièges déjà importants ou qui ont déjà fait parler d'eux dans l'histoire et les lettres chrétiennes de ces trois premiers siècles, comme Corinthe ou Lyon.

Ces communautés chrétiennes dans l'empire romain ne vivent pas cloisonnées, repliées sur elles-mêmes. Bien au contraire, dans la communion de la foi catholique, elles entretiennent entre elles des relations constantes, relations personnelles, comme celles de Polycarpe de Smyrne qui rencontra à Rome le pape Anicet, mais surtout relations épistolaires : Denys de Corinthe écrit aux communautés d'Athènes, de Lacédémone, de Gortyne en Crète, d'Amastris du Pont, de Cnosse, de Rome [1]. L'évêque de Cnosse lui répond et lui demande d'écrire encore [2].

1. Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, 1-13.
2. Cfr D. B. Botte, *Prebyterium et Ordo episcoporum*, dans *Irénikon*, XXIX (1956), p. 18.

Qu'un problème de quelque importance soit débattu dans une région, c'est entre les Églises de l'univers catholique un commerce épistolaire destiné à témoigner qu'au sein de l'unité de foi, on cherche solidairement la décision opportune à prendre.

A propos de la question pascale, Eusèbe possède, dans la riche bibliothèque de Césarée, tout un gros dossier des échanges de lettres qui eurent lieu entre les évêques du monde chrétien à ce propos. L'Église locale n'est donc pas isolée au sein de la chrétienté. Bien au contraire, dès le second siècle elle apparaît comme déjà organisée. La question pascale agite les Églises ; des synodes se réunissent dans les diverses provinces. Eusèbe nous dit en effet :

Des synodes et des assemblées d'évêques se réunirent donc à ce sujet ; et tous d'un commun accord portèrent par lettre un décret ecclésiastique *pour les fidèles de partout*, décidant que le mystère de la résurrection du Seigneur d'entre les morts ne serait jamais célébré un autre jour que le dimanche et que ce jour-là seulement nous observions la fin des jeûnes de Pâques. On possède encore jusqu'à présent la lettre de ceux qui s'assemblèrent alors en Palestine et que présidaient Théophile, évêque de la chrétienté de Césarée, et Narcisse, évêque de celle de Jérusalem. De même on a une autre lettre sur la même question de ceux qui étaient réunis à Rome : elle montre que Victor y était évêque ; une autre des évêques du Pont, que présidait Palmas, comme le plus ancien [ce même Palmas, évêque d'Amastris métropole de la province du Pont jusqu'à Dioclétien, auquel avait écrit Denys de Corinthe] ; une autre encore des chrétientés de Gaule, dont Irénée était l'évêque ; et encore des évêques de l'Osroène et des villes de ce pays ; et spécialement de Bacchyle, évêque de l'Église de Corinthe, et d'un très grand nombre d'autres : ils exposent la même et unique opinion et décision et établissent le même décret (...) XXIV : Mais les évêques de l'Asie affirmaient avec force qu'il fallait conserver l'ancienne et primitive coutume qui leur avait été transmise ; ils étaient dirigés par Polycrate [l'évêque d'Éphèse] ; lui-même aussi, dans la lettre qu'il écrivit à Victor et à l'Église des Romains, expose en ces termes la tradition venue jusqu'à lui. (Eusèbe cite alors la lettre de Polycrate) [1].

Ce récit d'Eusèbe prouve deux choses : que les Églises locales

1. *H. E.*, V, XXIII-XXIV.

étaient groupées par provinces et tenaient des synodes provinciaux ; qu'à la tête de chaque province l'évêque de la métropole civile était le président et se chargeait des relations avec les autres métropolitains : Théophile pour Césarée et la Palestine, assisté de l'évêque Narcisse de Jérusalem (une situation un peu spéciale sur laquelle nous reviendrons), Victor pour Rome et l'Italie, Palmas pour Amastris et le Pont, Polycrate pour Éphèse et l'Asie [1].

On a donc déjà à la fin de ce second siècle une organisation hiérarchique correspondant en gros à celle de l'administration civile, ceci 140 ans avant Nicée [2].

Par ailleurs, au troisième siècle, d'autres témoignages viennent confirmer ces données : Les synodes des Églises d'Afrique sont présidés par Cyprien de Carthage ; les Églises de Bétique sont groupées autour de Séville, la métropole ; celles de Cappadoce autour de Césarée. A mesure que s'étend la foi chrétienne, l'organisation se renforce. Cette jeune Église d'Afrique et celle d'Alexandrie comptent parmi les plus considérables du monde d'alors. Des conciles plus importants groupent les évêques de plusieurs provinces, comme celui tenu vers 230 à Iconium de Pisidie où s'assemblent les évêques des provinces de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et de Cappadoce. Dans l'affaire de Paul de Samosate on voit se réunir à Antioche en 264 les évêques de Palestine, d'Arabie, de Cilicie, de Cappadoce, de Pisidie et du Pont. Métropole de la Syrie première, Antioche, l'une des plus vieilles terres chrétiennes, jouit du prestige d'une capitale. Elle

1. Le groupement provincial des Églises est très ancien en Orient où il paraît remonter presque à l'époque apostolique. En Occident cette organisation semble plus tardive. Il en est de même pour l'Égypte. Cfr J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris, 1958, p. 382.

2. Le fait mérite d'être relevé et nous y revenons plus bas. L'idée que le premier concile de Nicée aurait créé l'Église d'empire n'est encore que trop répandue aujourd'hui. C'est à juste titre que les historiens modernes réagissent contre elle. Cfr l'article de Mgr G. JOUASSARD, *Sur les Décisions des conciles généraux du IVe et Ve siècles dans leur rapport avec la primauté romaine*, dans *Istina*, IV (1957) p. 485 sv. et surtout les bonnes pages de F. DVORNIK dans *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Harvard, 1958, p. 5 sv.

groupe les chefs d'Église des diverses métropoles pour un concile d'une ampleur déjà considérable [1].

Tout ceci nous confirme que, dans la chrétienté, l'organisation provinciale et super-provinciale (ce qui deux siècles plus tard deviendra les patriarcats) correspond en fait à l'administration civile et ceci bien avant Nicée. La chose s'explique tout naturellement d'ailleurs, puisque c'est à partir des métropoles que s'est diffusé le christianisme dans les cités moins importantes.

Second trait à noter dans la physionomie de l'Église avant Nicée, c'est l'importance attachée aux sièges apostoliques. Le premier témoignage vraiment clair que l'on rencontre de cette idée de succession apostolique comme témoin de la foi de l'Église une, se trouve chez saint Irénée dans le célèbre passage sur l'Église de Rome. L'évêque de Lyon avoue qu'il serait trop long, pour témoigner de l'universalité de la foi apostolique gardée par toutes les Églises de l'univers, d'énumérer les successions épiscopales depuis les apôtres, de chacune de ces Églises. Aussi s'en tient-il à quelques-unes, les plus importantes : Rome, tout d'abord, fondée par Pierre et Paul, mais aussi Smyrne, Église fondée par les apôtres, avec Polycarpe comme évêque, qu'Irénée avait connu personnellement, Éphèse enfin, l'Église fondée par Paul et où résida Jean. Irénée se contente de ces trois témoins. Chacune de ces trois Églises tient la même règle de foi transmise par les apôtres [2].

Quelques années après Irénée, dans le *De Praescriptione*, Tertullien insiste à son tour sur cette notion d'Église apostolique. Toutes les Églises locales sont des filles, des « rejetons » [3] des Églises fondées par les apôtres et peuvent rendre compte de leur succession apostolique. « Elles sont toutes primitives, toutes apostoliques, puisque toutes sont une. Pour attester cette unité, elles se communiquent réciproquement la paix, elles échangent le nom de frères, elles se rendent mutuellement les devoirs de l'hospitalité » [4].

« Dans ces conditions il est clair que toute doctrine qui est en

1. Cfr B. Botte, *art. cit.*, p. 19 sv.
2. *A. H.*, III, 3 et sv.
3. XX, 6.
4. XX, 7-9.

accord avec celle de ces Églises, *matrices* et *sources de la foi*, doit être considérée comme vraie, puisqu'elle contient évidemment ce que les Églises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu. »

Parmi ces Églises, matrices et sources de la foi, Tertullien nomme, comme Irénée, Smyrne et Rome [1], Éphèse [2] ; il leur ajoute Corinthe et Philippes. Dans son argumentation donc comme dans celle d'Irénée, aucune liaison entre l'importance politique d'une cité et son importance ecclésiastique qui découle tout entière du fait qu'elle se rattache directement aux apôtres.

Un siècle plus tard, de son côté, Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*, dont on sait qu'elle était déjà rédigée pour l'essentiel bien avant Nicée, insiste, lui aussi, sur cette idée de l'importance des Églises apostoliques. Il s'applique en effet à donner les catalogues des évêques des principaux sièges en les rattachant à un apôtre : A Alexandrie, Annianos succède à saint Marc [3]. A Rome, Lin reçoit l'épiscopat après le martyre de Pierre et de Paul. Eusèbe reconnaît qu'il n'est pas facile de dire pour chaque Église, fondée soit par Pierre, soit par Paul, lequel de leurs disciples leur a succédé [4]. Toutefois on rapporte, nous dit-il, que c'est Timothée à Éphèse, Tite en Crète ; Crescens fut envoyé dans les Gaules ; Denys l'Aréopagite devint le premier évêque d'Athènes [5]. Eusèbe ajoute d'ailleurs qu'il a l'intention explicite de mentionner par la suite pour les Églises dont il parle, la succession apostolique. C'est ainsi qu'au chapitre 11 du livre III, il indique que Siméon succéda à Jacques de Jérusalem.

En fait, et la chose vaut d'être notée, les listes épiscopales qu'il possède se limitent aux grands sièges : Jérusalem, Rome, Alexandrie, Antioche [6], avec une insistance toute spéciale pour Rome et Alexandrie, sièges pour lesquels sa documentation paraît être beaucoup mieux fournie. Il est d'ailleurs notable qu'il en parle habituellement de façon conjointe [7].

1. XXXII, 2.
2. XXXVI, 1-2.
3. *H. E.* II, 24.
4. III, 4.
5. *Ibid.*
6. III, 22.
7. Cfr IV, 1 ; IV, 4 ; IV, 10 ; V, 22.

En tout cas, de l'histoire d'Eusèbe on doit tirer la conclusion qu'il attachait une importance toute spéciale à l'origine apostolique des principaux sièges de la chrétienté. Dvornik, dans un récent et remarquable ouvrage, note que cette idée d'apostolicité est beaucoup plus ferme et beaucoup plus apparente en Occident où Rome est le seul siège apostolique, qu'en Orient où elle tient très peu de place [1]. Il est vrai, en effet, que l'Orient s'est organisé en suivant strictement les divisions des provinces civiles et que Rome, en face, exerçait sur l'Occident une autorité hors-pair en raison de sa fondation par Pierre et Paul. Toutefois l'observation de Dvornik me paraît devoir être nuancée si l'on considère le point de vue d'Eusèbe. L'intérêt qu'il porte à la fondation apostolique des principaux sièges de l'Orient — les futurs patriarcats — est très grand. Or la façon de voir du premier historien de l'Église a influencé tous ses continuateurs.

On conviendra, d'autre part, que la réorganisation politique de l'empire par Dioclétien en 297, si elle ne modifia pas pour l'essentiel l'autorité des sièges qui remontaient à la plus haute antiquité, eut cependant des répercussions locales. C'est ainsi qu'Amastris perdit son rang de métropole, au profit de Gangres pour la Paphlagonie et Néocésarée pour le Pont.

En somme, bien avant Nicée, et même de toute antiquité, l'organisation ecclésiastique moulée sur la structure politique de l'empire est une chose normale. Cela ne préjuge nullement du caractère apostolique de toutes les Églises. Toutes, directement ou indirectement, ont été fondées par les apôtres. Eusèbe enfin s'applique à mettre en relief cette origine apostolique pour les principales d'entre elles qui se trouvent coïncider avec les grandes capitales de l'empire. Jérusalem toutefois, qui a perdu toute importance au point de vue politique, jouit dès les temps les plus reculés d'une situation privilégiee, comme en témoignent le synode palestinien réuni au moment de la question pascale et le fait qu'Eusèbe, à l'égal de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, s'applique à en établir la succession apostolique.

1. *The Idea of Apostolicity*, *supra cit.*, p. 42 sv.

II. Le quatrième siècle et les conciles jusqu'à Chalcédoine.

La controverse arienne qui empoisonna la vie de l'Église au IVe siècle, a eu des répercussions importantes, non seulement dans le domaine de la pensée théologique, mais aussi dans l'évolution de la situation des Églises locales. En plus de ses décisions doctrinales, le concile de Nicée a porté des canons disciplinaires dont plusieurs touchent à l'organisation ecclésiastique : les canons 4, 5, 6, 7.

Le canon 4 décrète qu'un évêque doit être ordonné par au moins trois évêques de la province (*ἐπαρχία*) auquel il appartient. Il suppose donc l'organisation des sièges par provinces, dont nous avons vu qu'elle remontait aux temps les plus anciens. Par ailleurs, comme l'ont noté des historiens récents, il n'innove nullement en décrétant qu'un évêque doit être ordonné par ceux de sa province. C'était là l'usage consacré par la tradition ; il entend seulement mettre fin à des abus locaux, comme ceux qui occasionnèrent en Égypte le schisme mélétien.

Le canon 5 concernant les sentences de déposition ou d'excommunication, décrète que chaque année, au printemps et à l'automne, les évêques de chaque province se réuniront en synode. Ici encore, nous le savons, l'institution des synodes provinciaux n'est pas une nouveauté. Elle prend acte d'un usage immémorial. Seule la périodicité peut surprendre, vu qu'en de nombreuses régions de l'empire les communications n'étaient pas aisées et que le canon 4 reconnaissait qu'il n'était pas toujours possible à tous les évêques d'une province de prendre part à l'installation d'un des leurs. On notera seulement que les Pères de Nicée attachent la plus grande importance à ce que les décisions majeures concernant la vie de l'Église — déposition d'un clerc ou excommunication — ne soient pas laissées à l'arbitraire d'un juge, mais soient prises collégialement par les évêques d'une province.

On connaît d'autre part, le célèbre canon 6. De façon directe, il vise uniquement le cas d'Alexandrie et décrète que son évêque a autorité sur la Lybie et la Pentapole. Mais ce qui en fait tout l'intérêt c'est qu'en comparant la situation d'Alexandrie à celle de Rome et d'Antioche, il reconnaît à ces trois métropoles une place privilégiée dans l'organisation ecclésiastique, quelle que

soit l'interprétation discutée qu'il faille donner à ce canon [1].

Ces sièges coïncident, on le sait, avec les capitales du monde d'alors, Rome pour l'Occident, Alexandrie pour l'Égypte, Antioche pour le diocèse d'Orient. Mais on se souvient que ce sont aussi les trois sièges dont Eusèbe, tout au long de son *Histoire Ecclésiastique*, donne constamment les successions épiscopales à partir des apôtres.

Le même Eusèbe, on se le rappelle, relève aussi fidèlement les successions épiscopales de Jérusalem. Or le canon 7 de Nicée est consacré à régler le cas particulier de l'Église de la Ville Sainte. Détruite et débaptisée sous Hadrien, Aelia Capitolina n'est plus en effet entre le second et le quatrième siècle qu'une Église de moindre importance, suffragante de la métropole de Césarée. Elle jouit cependant d'un prestige particulier ; point de départ de la foi chrétienne, elle est aussi le siège épiscopal du premier évêque de l'Église naissante ; ce prestige lui vaut des honneurs spéciaux, et ceci, selon toute probabilité, depuis une date très reculée. On a noté en effet que durant la querelle pascale du IIe siècle, Eusèbe parle de ceux qui s'assemblèrent en Palestine et que présidaient Théophile, évêque de la chrétienté de Césarée et Narcisse, évêque de Jérusalem. Pour ce synode palestinien, il y a donc une sorte de double présidence, de l'évêque de Césarée d'abord, de celui de Jérusalem ensuite. Il paraît clair qu'on a là un indice de ces honneurs particuliers dévolus à l'évêque de la Ville Sainte en raison de l'importance apostolique de son siège. Ils remontent donc à une très haute antiquité. Les Pères de Nicée, ici encore, ne font que sanctionner un état de choses immémorial : « Parce que c'est une coutume établie et une vieille tradition, dit le canon 7, que l'évêque d'Aelia soit traité avec un honneur spécial, il jouira de la préséance d'honneur, mais de telle manière que la métropole (de Césarée) conserve la dignité qui est son droit. »

Est-ce à dire, comme le veut Dvornik, que l'idée d'apostolicité ne joue aucun rôle dans leurs décisions [2] ? Il est clair que les canons n'y font aucune allusion. Ils se réfèrent seulement aux usages antérieurs qu'ils entérinent ou confirment. Toutefois, que

1. Cfr DVORNIK, *op. cit.*, p. 8 sv.
2. DVORNIK, p. 22 sv. et 48 sv. où il met pourtant certaines nuances importantes.

les Pères de Nicée aient reconnu que la tradition et la coutume attribuaient au siège de Jérusalem des honneurs particuliers, ne peut s'expliquer que par l'idée implicite que sa dignité spéciale lui venait de son origine.

N'oublions pas d'autre part qu'Eusèbe, évêque de cette Césarée de Palestine dont dépendait le siège de Jérusalem, eut dans le concile une action importante. Ne doit-on pas voir sa main dans le canon 7 ? Il le concernait directement. Son désir était sans doute que les privilèges anciens de la Ville Sainte fussent confirmés, dans la mesure où restait sauf son droit de métropolitain.

Par ailleurs si les quatre sièges de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem étaient mis dans un relief particulier, cela ne peut s'expliquer uniquement par la situation politique des trois premiers et par les privilèges anciens reconnus au quatrième. Le fait que ces quatre sièges sont justement les mêmes que ceux dont le même évêque de Césarée avait établi l'origine apostolique dans son *Histoire Ecclésiastique*, ne peut être l'effet du hasard [1].

Toutefois, il reste vrai, comme le relève Dvornik, que l'idée d'apostolicité pour ces sièges, est mise en veilleuse durant tout le quatrième siècle en Orient. Un facteur nouveau est intervenu, en effet, auquel il nous faut désormais prêter attention : l'importance de l'empereur et de la résidence de la cour.

Le concile de Nicée n'apparaît donc nullement comme un point de départ, la mainmise de l'empire devenu chrétien sur l'Église des apôtres et des martyrs, mais bien au contraire, comme un aboutissement logique : deux notions d'ordre différent y fusionnent : celle de l'organisation provinciale et super-provinciale de l'Église se conformant aux divisions de l'administration civile ; celle d'Églises apostoliques, parmi lesquelles tiennent la première place Rome, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, les futurs patriarcats.

Après Nicée, la crise arienne plonge l'Église entière dans la confusion pour plus d'un demi-siècle. L'empereur devenu chrétien se fait de plus en plus l'arbitre de ces querelles intérieures. Son rôle devient immense. A Arles en 314, déjà, à Nicée en 325,

1. Voir Dvornik, p. 42 et sv.

l'empereur avait assemblé des conciles pour régler les questions pendantes. Mais avec les développements de l'affaire arienne, les questions rebondissent en tout sens. Il ne s'agit plus, dès lors, de convoquer comme à Nicée l'ensemble de l'épiscopat de l'empire pour trancher solennellement. Les conciles se multiplient. Dans tous l'empereur exerce son action, la plupart du temps directement, et les décisions prises sont habituellement désastreuses pour l'orthodoxie. En fait l'empereur fait se réunir en synode les évêques qui se trouvent à la cour, des ariens bien souvent. Tel fut le cas du concile de Tyr en 335 qui condamna Athanase. Constantin avait invité les évêques à s'y assembler en se rendant à Jérusalem pour la dédicace de la basilique de la Résurrection. Lui-même devait y être présent. Condamné, Athanase se rend à Constantinople pour se faire rendre justice. Il prie l'empereur de convoquer les évêques qui l'entendront. Mais le concile réuni se retourne contre lui ; il est exilé à Trèves. Toutefois les eusébiens ne désarment pas. A Antioche se réunit en 341 le concile des Encénies qui condamne à nouveau l'évêque d'Alexandrie. En 345 et 347 à Milan où réside l'empereur Constant, s'assemblent d'autres conciles. Puis ce sont les trois conciles de Sirmium où séjourne alors le prince, le concile d'Arles de 353 auprès de Constance et en 360 les délégués des deux conciles de Rimini et de Séleucie rejoignent le souverain à Constantinople où se tient derechef un concile. Enfin s'étant déplacé à Antioche, Constance y assemble un grand concile. Plus tard, décidé à rétablir l'orthodoxie et la paix de l'Église, le nouvel empereur Gratien réunit encore un synode à Sirmium, où il séjourne en 378, et son collègue Théodose, qui s'installe définitivement à Constantinople en 381, y convoque le second concile œcuménique.

Ce rappel sommaire de quelques dates qui jalonnent la crise arienne, montre à l'évidence que les assemblées conciliaires réunies par les empereurs prennent au IVe siècle une place considérable dans la vie de l'Église. De cette manière de procéder des princes chrétiens va naître une jurisprudence nouvelle qui aura une répercussion considérable sur la vie ecclésiastique de l'Orient.

Au concile de 381 le canon 3 sanctionne un état de fait : l'évêque de Constantinople aura la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que cette ville est la Nouvelle Rome. Ce canon

célèbre consacre donc deux choses : la relation entre l'importance d'un siège épiscopal et la place de cette cité dans l'administration civile. Ainsi avions-nous vu les métropoles des provinces civiles jouir depuis les temps les plus reculés d'un droit de présidence parmi les évêques de la province. Le canon 9 du concile d'Antioche de 341 a reconnu ce droit pour les métropoles. Les évêques des capitales Rome, Alexandrie, Antioche, jouissent d'une juridiction hors-pair. Constantinople, devenue capitale depuis Constantin et surtout depuis Théodose, se voit reconnaître la seconde place, parce qu'elle est la Nouvelle Rome.

Mais le canon 3 consacre aussi autre chose : ce n'est pas seulement parce que Constantinople est capitale politique qu'elle jouit désormais de tels privilèges ; c'est parce qu'elle est aussi la résidence de l'empereur.

De fait, dès cette époque apparaît une institution nouvelle, le synode permanent, ou *synodos endimousa,* héritier des conciles réunis par les empereurs dans leurs diverses résidences au cours de la crise arienne. De ce synode *endimousa* le concile de Chalcédoine donnera une définition dont nous aurons à nous occuper plus loin.

Dans une analyse très pertinente, le P. Hajjar a montré qu'on peut relever des traces certaines de son existence dès l'époque de Nectaire, placé sur le siège de la Nouvelle Rome par les Pères du second concile œcuménique [1]. Autrement dit, dès que Constantinople devient effectivement capitale de l'empire sous Théodose et, dès après le concile de 381 qui reconnaît à son évêque une primauté d'honneur après celui de Rome, cette Église jouait dans le monde oriental un rôle de premier plan, admis bon gré mal gré par toutes les autres Églises. On relève sous Nectaire trois cas d'interventions disciplinaires de l'Église de Constantinople dans les affaires orientales [2]. La première a trait à la contestation du siège de Bosra, métropole d'Arabie dans le diocèse d'Orient et donc sous la juridiction d'Antioche. Deux évêques Bagadius et Agapius prétendaient à ce siège. Délégué par le pape Sirice pour

1. J. HAJJAR, *Recherches sur le synode « endimousa ». I. Les Origines du synode permanent et son institution conciliaire,* dans *Proche-Orient Chrétien,* V (1955), p. 113-138. *II. Le Synode permanent et le développement du siège byzantin de 381 à 451, ibid.,* p. 216-239.
2. HAJJAR, *art. cit.,* p. 219 sv.

trancher la question, Théophile d'Alexandrie s'en remit à un synode des principaux hiérarques de l'Orient, réuni à Constantinople sous la présidence de Nectaire.

La seconde intervention de Nectaire concerne un évêque du diocèse du Pont qui, à cette époque, ne relevait pas encore de la compétence de Constantinople, mais gardait son indépendance. A la demande de saint Grégoire de Nazianze, son successeur sur le siège de la Nouvelle Rome prend en main la cause de Bosporius, évêque de Colonia du Pont, pour qu'elle soit soustraite aux tribunaux civils.

Enfin une troisième fois Nectaire doit s'occuper d'une affaire qui apparemment ne relève pas de la juridiction de Constantinople. Il y est invité par Ambroise de Milan qui le prie de déposer Gérontius son ancien diacre, évêque indigne de Nicomédie. Nectaire n'y réussit point, mais il est intéressant de relever qu'une fois de plus c'est à l'évêque de la ville impériale que l'on s'adresse pour résoudre une difficulté dans l'Église d'Orient.

Sous le successeur de Nectaire, saint Jean Chrysostome, les interventions de l'évêque de Constantinople dans les affaires d'Orient sont aussi fréquentes. Le concile du Chêne réuni pour condamner et déposer Jean, ne retient pas ces interventions comme grief à sa charge, preuve qu'elles étaient légitimées par le droit, comme Hajjar l'a parfaitement montré contre divers historiens modernes.

En cette fin de IVe siècle et au début du Ve, une Église présente le cas d'une évolution tout à fait intéressante. Je veux parler de l'Église de Perse. Elle est la seule (mise à part, peut-être, l'Église arménienne) sur laquelle nous soyons assez bien renseignés, parmi celles qui se trouvent hors des frontières de l'empire.

Jusqu'au IVe siècle, l'Église perse paraît avoir eu une organisation encore très sommaire et bien peu homogène. Elle semble avoir ignoré le système des provinces groupées autour d'un métropolitain. Ceci peut s'expliquer assez bien du fait qu'à la différence de l'administration civile romaine fortement hiérarchisée d'un bout à l'autre de l'empire, le royaume perse se présentait comme une organisation féodale chaotique de principicules qui reconnaissaient de plus ou moins bon gré l'autorité du

roi des rois. Aucun lien précis ne rattachait entre elles, apparemment, les Églises locales et il semble bien que certains sièges possédaient en même temps plusieurs titulaires.

Au commencement du IVe siècle, Papa bar 'Aggai, évêque de Séleucie-Ctésiphon, voulut donner une organisation un peu plus consistante aux Églises de l'empire sassanide et, dans ce dessein, projeta de les fédérer sous son autorité, lui-même agissant comme vicaire pour la Perse des « Pères occidentaux », c'est-à-dire des évêques de Mésopotamie et de Syrie euphratésienne. Le projet de Papa paraît avoir soulevé les plus vives oppositions parmi ses collègues et entraîné sa déposition [1].

Mais la persécution de Sapor II qui régna quarante ans (339-379) fut terrible pour cette chrétienté. Les fidèles étaient considérés comme des agents de l'empire romain, ennemi de la nation persane, et traités comme tels. La persécution cessa avec l'avènement de Yazdegerd Ier et l'Église, sous la pression des ambassadeurs byzantins à la cour du Grand Roi, se vit reconnaître une existence légale.

En 410 une nouvelle ambassade byzantine où Maruta, évêque de Maïpherqat en Mésopotamie, tenait une place prépondérante, obtint un plein succès. Sur le conseil de Maruta, le roi Yazdegerd fit aussitôt convoquer un grand concile à Séleucie qui s'ouvrit le 1er février 410. Quarante évêques de Perse y prirent part sous la présidence d'Isaac, évêque des Villes Royales. Après avoir souscrit aux actes et aux canons de Nicée, le concile régla la situation de l'Église de Perse. Cette législation était destinée à lui donner une organisation homogène et à réprimer l'anarchie endémique qui y régnait. On régla que le titulaire du siège de Séleucie et Ctésiphon serait le grand métropolitain et le chef de tous les

1. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904, p. 20 sv. Papa paraît avoir été le premier évêque des Villes Royales, comme en témoigne la Chronique d'Arbèle. Cfr F. Zorell, *Chronica ecclesia arbelensis*, dans *Orientalia Christiana*, VIII, 4 (1927), p. 175. Cette chronique confirme les indications des sources que cite Labourt (*op. cit.*, p. 21, n. 1) : Papa a été déposé parce qu'il prétendait s'arroger la suprématie sur tous les autres évêques, « comme s'il fallait qu'il n'y eût qu'une seule tête ». Pourtant après consultation des évêques occidentaux (c'est-à-dire de l'empire romain), les Perses paraissent avoir admis la primauté de Papa (*Chron. eccl. arbel.*, ed. Zorell, p. 177-178).

évêques ; son suffragant l'évêque de Kaškar, le remplacerait pendant la vacance du siège. Au-dessous de lui seraient cinq métropolitains, établis dans les capitales des provinces. Une trentaine d'évêques dont la juridiction était soigneusement délimitée, étaient soumis à ces métropolitains. Enfin quelques chrétientés isolées ou lointaines n'étaient pas comprises dans les circonscriptions provinciales et gardaient leur autonomie [1].

L'œuvre accomplie par le concile était des plus importantes. Chose plus remarquable encore, cette œuvre fut sanctionnée par le roi qui, nouveau Constantin, devenait le protecteur de l'Église. Il fut décidé, en effet, que les nominations des évêques et autres dignitaires seraient approuvées par le roi et que celui-ci châtierait les délinquants ; en retour les évêques ordonnèrent des prières pour lui.

Durant les dix années qui suivirent, l'Église de Perse, pourtant, ne trouva pas encore la paix que le grand concile de Séleucie aurait dû lui procurer. Avec le temps le roi Yazdegerd s'était fait, à son tour, persécuteur des chrétiens ; d'autre part, comme souvent en temps de persécution, l'ordre était encore loin d'être parfait à l'intérieur de l'Église.

En 422 des évêques s'insurgèrent contre le catholicos Dadišo, le déposèrent et, mettant les Perses dans leur parti, le firent incarcérer par ordre du roi. Libéré grâce aux bons offices des ambassadeurs de Théodose II, il renonça à sa charge et se retira dans un couvent.

Mais les évêques les plus considérables comprenant qu'avec l'autorité du pasteur suprême, celle de tous les pasteurs était mise en question, s'assemblèrent en un concile (424) et supplièrent Dadišo de revenir sur sa décision. Le métropolitain de Beit-Laphât, Agapit, titulaire de l'un des premiers sièges de l'Église perse, traita en détail la question de la primauté du siège de Séleucie et conclut :

« Chaque fois que le schisme et la discorde ont existé chez nous, les pères occidentaux (les Syriens byzantins) ont été les soutiens et les auxiliaires de cette paternité (le catholicos) dont nous sommes tous les disciples et les enfants. (...) Ils nous ont aussi

1. Cfr Labourt, *op. cit.*, p. 98.

délivrés et libérés des persécutions excitées contre nos pères et contre nous par les mages, grâce aux ambassadeurs qu'ils envoyèrent en notre faveur à diverses époques. Mais maintenant que la persécution et l'angoisse se sont tellement appesanties sur nous, le temps ne leur permet pas de s'occuper de nous comme auparavant ». Il faut donc que les Perses s'aident eux-mêmes et supplient Dadišo, « qui est pour nous le Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique » de retirer sa démission [1].

Dadišo accepta de reprendre sa charge et les pères du concile décrétèrent que « les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche ; et que toute cause qui ne pourra être portée en présence de celui-ci sera réservée au tribunal du Christ » [2].

Cette décision consacrait à la fois l'indépendance de l'Église de Perse vis-à-vis des byzantins, en l'occurrence du patriarcat d'Antioche, et la suprématie absolue du catholicos de Séleucie. Elle était motivée par l'isolement où se trouvait la chrétienté persane hors de l'empire byzantin, par les terribles persécutions qu'elle

1. LABOURT, p. 123, d'après J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 289-294. Il faut relever l'insistance d'Agapit à comparer l'évêque des Villes Royales à l'apôtre Pierre et à voir en lui son successeur. L'évêque de Beit-Laphat lui applique même expressément le texte de *Mt.* 16, 18-19 qu'il commente ainsi : « De même que le Père de vérité est un, que son Fils, le Christ sauveur, est un, que son Esprit vivifiant et consolateur est un : de même, le Fils ne s'est choisi qu'un seul intendant fidèle, Simon Bar Yona, surnommé Pierre, à qui il fait cette promesse : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église » et : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux » ; mais il n'a pas été dit par le Christ à tous ses disciples : « Sur vous je bâtirai », ni : « Je vous donnerai ». Le don du sacerdoce a été concédé à tous les apôtres, mais le principat unique, c'est-à-dire la paternité spirituelle, n'a pas été donnée à tous ; et pour un seul Dieu véritable, il n'y a aussi qu'un seul économe fidèle, qui est le chef, le directeur et le procureur de ses frères. Ces lois et ces constitutions sont observées dans notre Église » (*Synod. Or.*, p. 292). Et Agapit termine ainsi : Supplions notre Père (Dadišo) « qu'il retourne à son siège paternel et qu'il reprenne le gouvernement sur nous, selon le précepte du Christ à Pierre, chef des Apôtres » (*ibid.*, p. 294). De son côté la chronique d'Arbèle résume bien les choses en disant que dans ce synode « les Pères définirent la principauté du patriarche de Ctésiphon sur tous les évêques, comme la principauté de Mar Pierre sur les apôtres » (Cfr ZORELL, *l. c.*, p. 189). Voir aussi sur ce sujet l'art. de W. DE VRIES, *Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen*, dans *O. C. P.* XVII (1951), p. 101-102, qui montre que l'idée de la succession pétrinienne du catholicos s'est encore développée avec les siècles.

2. LABOURT, *op. cit.*, p. 123.

avait à subir et par l'impossibilité de recourir aux Églises occidentales pour trancher les litiges qui s'élevaient en son sein. Cette autonomie qu'assume ainsi l'Église de l'empire sassanide n'est nullement provoquée par une attitude schismatique vis-à-vis de l'ensemble de la chrétienté ; encore moins par des divergences dogmatiques qui ne se produiront que plus tard, au moment des luttes christologiques. Sa seule cause est la situation politique particulière à cette Église. Le considérant invoqué par Agapit est pourtant particulièrement intéressant : l'Église de Perse est dans la nécessité de se créer une indépendance vis-à-vis du monde byzantin. En conséquence elle reconnaît que l'évêque de Séleucie-Ctésiphon jouit en son sein d'une primauté, «qu'il est Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique, et que nous sommes ses disciples et ses enfants». Ce considérant unit donc étroitement les deux données que nous avons déjà relevées précédemment : la liaison immémoriale (Agapit le reconnaît) entre l'importance politique d'une cité (en l'occurrence les Villes Royales) et l'importance de son siège épiscopal ; et d'autre part, l'autorité apostolique dont jouit son titulaire.

Par la suite, d'ailleurs, le siège de Séleucie est normalement qualifié de « trône apostolique » comme les sièges patriarcaux de l'empire byzantin et au siècle suivant le patriarche Joseph, après sa déposition, rédigea un catalogue des patriarches de Séleucie destiné à prouver la primauté absolue de son siège et son origine apostolique [1].

En cette première partie du IVe siècle deux autres Églises, aux dépens du même patriarcat d'Antioche, allaient revendiquer pour elles-mêmes une autonomie effective, l'Église de Jérusalem et l'Église de Chypre.

L'Église de Jérusalem avait obtenu par le canon 7 de Nicée la reconnaissance de ses privilèges honorifiques dont nous avons vu qu'ils remontaient à une tradition immémoriale et se fondaient sur l'origine apostolique hors pair de cette Église. Mais au moment du Concile d'Éphèse, en 431, l'Église de Jérusalem avait pour pasteur Juvénal, un homme entreprenant que les scrupules

1. LABOURT, *op. cit.*, p. 197.

n'embarrassaient pas, comme allait le montrer la suite des événements. Dès son accession, il s'était mis à ordonner des évêques jusqu'en Phénicie et en Arabie. Au concile d'Éphèse de 431 il produisit des documents apocryphes qu'il avait fait forger pour prouver les droits de son Église, sans y parvenir d'ailleurs. On sait le rôle déplorable qu'il joua au brigandage d'Éphèse de 449. Mais deux ans plus tard, les Pères de Chalcédoine qui voulaient à tout prix rétablir la paix de l'Église au minimum de frais et donner une satisfaction à celui qui avait été un cyrillien acharné, créèrent de toute pièce un patriarcat nouveau pour l'évêque de la Ville Sainte, en détachant de la juridiction d'Antioche les métropoles des trois Palestines, pour les soumettre à Jérusalem. Pratiquement pourtant le concile reconnaissait une situation de fait et le moment était bien choisi, puisque le nouveau patriarche d'Antioche, Maxime, savait bien qu'il avait tout intérêt à ne pas s'attirer la rancune du fougueux Juvénal. Grâce à la solution adoptée, la situation de Jérusalem qui, de fait, était ambiguë dans l'organisation de l'Église, se trouvait réglée à son bénéfice.

A la même époque que la Perse et Jérusalem, une troisième Église du diocèse d'Orient allait se soustraire à la juridiction de l'évêque d'Antioche, celle de Chypre. En dehors des indications des Actes des Apôtres sur les origines du christianisme en Chypre, l'histoire de cette Église au cours des trois premiers siècles est à peu près inconnue. Elle émerge de l'ombre au cours du IVe, au moment du concile de Nicée, puis surtout avec la forte personnalité d'Épiphane de Salamine. Mais ce n'est que dans les premières années du Ve siècle qu'elle revendique explicitement son autonomie. En 416 l'évêque d'Antioche, Alexandre, essaya d'y rétablir son autorité dans les consécrations épiscopales. Il en appela à Innocent Ier qui lui donna raison, sous la réserve que ses prétentions fussent conformes aux anciens canons [1]. Toujours est-il que les Cypriotes ne désarmèrent pas et profitèrent de la mauvaise posture de l'évêque d'Antioche au moment du concile d'Éphèse pour faire reconnaître par les Pères du concile leur droit d'élire

1. *P. L.*, XX, 549.

leur métropolitain et partant sanctionner leur indépendance. A son tour cependant le concile ne leur confirma l'autonomie que pour autant qu'elle était fondée dans le droit antérieur [1]. En se rangeant dans le parti cyrillien en 431, l'Église de Chypre ne risquait plus guère pourtant d'être inquiétée par les Antiochiens.

Mais à la fin du siècle, en 488, la situation n'était plus la même. Le patriarche Pierre le Foulon, bien en cour auprès de l'empereur Zénon, réussit à faire remettre en question l'indépendance ecclésiastique de l'île. Par bonheur pour l'épiscopat cypriote, cependant, on découvrit alors, juste au moment opportun, le corps de saint Barnabé, enseveli auprès de Constantia. Il portait sur la poitrine le texte de l'évangile de saint Matthieu écrit de sa propre main [2]. L'Église de Chypre était dont une Église apostolique aussi vénérable qu'Antioche. Ses évêques obtinrent pour cette raison qu'elle fût définitivement indépendante du diocèse d'Orient et, selon le terme même de Théodore le Lecteur, « autocéphale [3] ». La situation canonique particulière de l'île devait être confirmée par le titre de *Μακαριότης* que porterait désormais l'archevêque et par diverses marques d'honneur particulières qui lui conféreraient une place hors pair [4]. En cette fin du Ve siècle, son origine apostolique, démontrée par la découverte vraie ou supposée du corps de saint Barnabé, avait décidé de son autonomie.

1. Cfr MANSI 4, 1465-1470 et P. I. PANAGIOTAKOS, *Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς ἁγιοτάτης ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου,*, dans *Ἀρχεῖον Ἐκκλ. καὶ Κανον. Δικαίου,*, XII (1957), p. 65-73. H. G. BECK, *Kirche und theol. Literatur im Byz. Reich*, p. 29, conteste qu'il s'agisse de l'autocéphalie proprement dite et restreint l'indépendance de Chypre vis-à-vis d'Antioche au droit de consacrer ses évêques sans son intervention. On notera toutefois que le procès-verbal de l'action VII d'Éphèse relatif à la question, semble bien dire davantage. Pour Évagre, évêque de Soli en Chypre, la volonté d'Antioche de se réserver la consécration des évêques cypriotes est le signe de sa prétention à soumettre l'île de Chypre (*subjicere, κατέχειν insulam nostram*). Et le *ψῆφος* des Pères du concile l'entend bien ainsi, qui réclame pour les Cypriotes la liberté à laquelle ils ont droit.

2. Cfr THÉODORE LE LECTEUR, *H. E.*, II, 2, *P. G.* LXXXVI, 184.

3. *Ἐξ ἧς προφάσεως καὶ περιγεγόνασι Κύπριοι τῷ αὐτοκέφαλον εἶναι τὴν κατὰ αὐτοὺς μητρόπολιν, καὶ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν.* C'est apparemment le premier emploi connu du terme *autocéphale* dans la langue grecque.

4. Cfr R. JANIN, art. *Chypre*, dans *D. H. G. E.*, XII, 794-795.

III. LE CONCILE DE CHALCÉDOINE ET LES CONCILES POSTÉRIEURS.

Le concile de Chalcédoine marque une étape dans l'évolution des Églises locales et la formation des patriarcats d'Orient. Ceci en raison principalement de la primauté définitive acquise par Constantinople et sanctionnée par le concile. On sait en effet qu'en dehors du canon 28 qu'a rejeté aussitôt l'autorité romaine, l'œuvre du concile au cours des différentes sessions a entériné officiellement pour Constantinople la situation de fait qui s'était créée depuis la fin du IVe siècle et que nous avons examinée plus haut. Nous allons donc essayer de mettre en lumière quelques points saillants du concile lui-même qui permettent de mieux comprendre la situation acquise par la ville impériale depuis un demi-siècle.

Dès la session première, il y a un fait important à relever. Les questions de procédure réglées, on commença la lecture des Actes du brigandage d'Éphèse. Certains évêques orientaux firent immédiatement remarquer que dans l'ordre des préséances, Flavien de Constantinople était placé au cinquième rang après Dioscore d'Alexandrie, Julien, légat de saint Léon, Juvénal de Jérusalem et Domnus d'Antioche. Pourquoi l'évêque de la ville impériale était-il mis ainsi au dernier rang ? C'était à leurs yeux une violation évidente du canon 3 de Constantinople qui reconnaissait à ce siège la seconde place après l'Ancienne Rome. Or il faut noter, que Paschasinus, représentant personnel de saint Léon, intervient énergiquement pour appuyer la réclamation de ces évêques : « Voici que nous, par la volonté de Dieu, nous mettons à la première place (πρῶτον ἔχομεν) le Seigneur Anatole (l'actuel patriarche de Constantinople) ; ceux-ci (les auteurs du brigandage d'Éphèse) ont mis le bienheureux Flavien au cinquième rang » [1].

Cette observation est d'une grande importance. Elle prouve qu'en tout état de cause, Paschasinus reconnaît que dans un concile qui se voulait œcuménique comme le brigandage d'Éphèse, Flavien devait occuper la première place, immédiatement après le légat romain. On a là le témoignage qu'au moins pour Pascha-

1. MANSI, 6, 608 AB ; cfr DVORNIK, *op. cit.*, p. 88.

sinus, qui plus tard s'opposera si vivement au 28e canon, la jurisprudence sanctionnée par le 3e canon de Constantinople ne posait pas de problème.

A la session IVe on a une reconnaissance explicite de l'autorité du synode *endimousa* qui elle aussi mérite qu'on lui prête attention. Nous avons vu cette institution se développer particulièrement après le second concile œcuménique, sous Nectaire et saint Jean Chrysostome.

Dans le cas présent il s'agit de Photius, métropolite de Tyr qui, privé injustement d'Églises de sa juridiction, avait été excommunié par le synode *endimousa*, sans avoir pu se défendre en sa présence. Photius en appelle alors au concile œcuménique réuni pour l'heure à Chalcédoine. Les légats impériaux, envoyés par l'empereur Marcien pour présider les débats du concile, demandent alors aux évêques : [1] « Que le saint concile dise s'il était permis au très saint archevêque Anatole, en l'absence du révérendisisme évêque Photius, de prononcer son excommunication et d'ordonner qu'on lui enlève de force certaines Églises de sa province ? Qu'il dise aussi si l'on doit appeler « synode » la réunion des évêques qui résident dans la ville impériale ». La question des légats civils est donc double : Pouvait-on excommunier Photius ? — L'assemblée des évêques présents à Constantinople peut-elle être considérée comme un synode ayant qualité pour juger un évêque ? A cette seconde demande répond alors immédiatement Tryphon, évêque de Chio : « On appelle cela le synode : et ceux qui souffrent de quelque injustice s'y assemblent et font valoir leurs droits. »

On notera dans cette réponse que les légats impériaux ignorent l'autorité juridique de ce synode, alors que de par leurs fonctions ils sont censés au courant des affaires ecclésiastiques. Le synode *endimousa* ne peut donc pas être considéré comme une institution impériale qui, comme on l'a dit trop souvent, aurait transformé

1. MANSI, 7, 92 BD ; cfr HAJJAR, *art. cit.* I, p. 134-137. Le P. Hajjar a pourtant commis un contresens sur les mots *ῥωμαϊκῇ φωνῇ*. Il ne s'agit pas des légats romains, mais du « droit romain ». Eunome de Nicomédie ne demande pas d'entendre la réponse des légats pontificaux, mais il invoque le droit romain que nous fait connaître le passage d'*Act.* 25, 16. Les légats de saint Léon n'interviennent que plus tard dans le débat (*ibid.*, 96 A) et ils ne demandent aucune explication supplémentaire concernant la légitimité du synode *endimousa*.

le patriarche de Constantinople en une sorte de ministre des cultes de l'administration civile. C'est un organisme proprement ecclésiastique dont les fonctionnaires impériaux ne connaissent même pas l'existence.

Mais poursuivons la lecture des Actes. Atticus, évêque de Zélos, ne discute pas la légitimité du synode *endimousa* ; il proteste toutefois : « Mais personne ne peut condamner un absent. » Et tous les évêques d'approuver : « Personne ne condamne un absent. » Anatole de Constantinople se sent alors en mauvaise posture et, pour se justifier, détourne la question. Il revient sur l'institution du synode : « En vérité l'usage veut que les très saints évêques qui résident dans cette grande ville où les appelle occasionnellement quelque affaire ecclésiastique plus importante, se réunissent pour trancher les divers cas qui leur sont soumis. Je n'ai donc rien fait qui ressemble à une innovation ; ni aucun des très saints évêques qui se trouvaient dans cette ville et ont siégé selon la coutume, n'ont procédé selon une manière nouvelle ; les Actes qui ont été rédigés montrent que les évêques étaient présents. »

La réponse était habile. La suite nous importe peu. On retiendra seulement que l'explication fournie sur la légitimité du synode donna satisfaction puisque plus personne ne souleva la question de principe. Même les légats de saint Léon semblent satisfaits.

Avant de dire un mot du 28e canon, il faut s'arrêter un instant aux canons 9 et 17 dont la promulgation ne paraît pas avoir rencontré d'objection auprès des légats romains, ni même auprès du pape par la suite. On sait que l'interprétation de ces canons est très discutée par les spécialistes. Ils sont divisés sur le sens à donner au terme « exarque de diocèse », l'expression pouvant être entendue des patriarches orientaux en général, ou des seuls titulaires des diocèses du Pont, de l'Asie et de la Thrace. L'imprécision même des canons, la situation juridique de fait des trois diocèses en question à l'époque de Chalcédoine et, enfin, les interventions répétées des évêques de Constantinople dans le diocèse d'Antioche, au cours des années qui précèdent, font penser que, sans doute possible, ces deux canons établissent Constantinople en instance suprême pour tout l'Orient chrétien [1].

1. Sur l'interprétation des canons 9 et 17 on consultera utilement

On notera toutefois la formulation de ces deux canons : en cas de contestation avec un métropolitain, on recourra à l'exarque du diocèse (ce que nous entendons de tous les exarques en général) ou au trône de la ville impériale de Constantinople. L'expression « trône de Constantinople » semble bien viser non point l'autorité de l'évêque de la ville impériale en tant que tel, mais celle du synode *endimousa* qu'il préside. Autrement dit ces canons sont la consécration officielle de la jurisprudence vieille déjà de plus d'un demi-siècle que nous avons examinée plus haut.

Venons-en maintenant à quelques considérations à propos du 28e canon. Nous ne reprendrons pas l'examen de la question elle-même. Elle a déjà été suffisamment étudiée par divers auteurs et l'on est aujourd'hui généralement d'accord que les Pères qui le promulguèrent ne voulurent en rien léser l'autorité du siège romain qu'ils reconnaissent d'ailleurs explicitement dans leur lettre à saint Léon[1]. On peut dire que le 28e canon, loin d'avoir été extorqué à la signature d'un nombre assez restreint d'évêques à la fin du concile, représente, bien au contraire, la manière générale de voir les choses en Orient.

Examinons donc l'argumentation de saint Léon contre le canon. L'essentiel paraît tenir dans son refus du principe que sous-entend sa formulation : l'importance ecclésiastique d'une cité doit correspondre à son importance politique. Le siège de Constantinople, Nouvelle Rome, doit être honoré par des privilèges similaires à celui de l'Ancienne. Ce principe, on l'a dit, avait été formulé explicitement plus d'un siècle auparavant dans le 9e canon du concile d'Antioche. Mais s'adressant à l'empereur Marcien, saint Léon paraît le rejeter catégoriquement : « Une chose, dit-il, est l'organisation des affaires séculières ; une autre celle des affaires de Dieu » [2]. Le fondement de toute l'organisation

l'excellent article du P. E. HERMAN, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, dans GRILLMEIER-BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, II, p. 459-490, en particulier p. 472 et sv., et plus récemment DVORNIK, *op. cit.*, p. 92 et la note 173.

1. Cfr l'étude du P. Herman citée à la note précédente et DVORNIK, *op. cit.*, p. 88 et sv.

2. *P. L.*, LIV, 995. On trouve déjà une argumentation semblable dans la réponse d'Innocent Ier à Alexandre d'Antioche, citée plus haut (*P. L.*, XX, 548-549) : l'organisation ecclésiastique n'est pas liée aux changements de l'administration civile.

ecclésiastique est la pierre du siège de Rome. Cette apostolicité fondamentale, le siège de Constantinople, quel qu'en soit son désir, ne peut l'obtenir.

Saint Léon invoque alors l'autorité des canons de Nicée, tels qu'on les interprétait à Rome, pour faire respecter la dignité des trois anciens sièges primatiaux et l'ordre de préséance sanctionné par les Pères : Rome, Alexandrie, Antioche.

Toutefois il paraît évident que dans son refus du 28e canon, saint Léon a été poussé par deux mobiles : le premier, tout à fait contingent, est la volonté de réprimer l'ambition du titulaire du siège de Constantinople, cet Anatole, créature de Dioscore, dont le passé n'était pas tellement glorieux. En second lieu, la volonté de faire respecter, en même temps que les canons de Nicée, l'apostolicité hors pair, et partant l'autorité, du siège romain. Dans ce canon 28e, où les Orientaux ne voyaient très probablement que la sanction d'une évolution normale de la situation ecclésiastique de la Ville impériale, il croyait sentir une négation implicite de ses droits souverains.

Car le même saint Léon, quelques années auparavant, avait présenté une vue des choses beaucoup plus nuancée dans une lettre à Anastase de Thessalonique, son vicaire pour l'Illyricum. Il y reconnaissait implicitement la liaison étroite du double principe qui nous est apparu comme la clef de toute l'ancienne organisation de l'Église : l'apostolicité, d'un côté, et la coïncidence des métropoles civiles avec les métropoles ecclésiastiques de l'autre. Dans cette lettre il rappelait d'abord la prééminence de Pierre dans le collège apostolique auquel les évêques ont succédé. De cet ordre de préséance découle celui des évêques. Tous ne peuvent revendiquer les mêmes droits, mais selon cette organisation apostolique — je cite saint Léon —, « Il devait y en avoir un dans chaque province qui parmi ses frères devait avoir la prééminence *(prima sententia)* ; c'est-à-dire que certains établis dans les villes plus importantes devaient recevoir une *sollicitudinem ampliorem* ; par ces évêques-là la charge de l'Église universelle devait confluer au seul siège de Pierre, rien ne pouvant la séparer de ce qui est proprement sa tête [1] ».

1. *P. L.*, LIV, 676.

On voit que dans ce texte le pape souligne à la fois la primauté unique du siège de Pierre, dans une conception monarchique très fortement accentuée, mais aussi l'importance de l'organisation métropolitaine. Enfin il reconnaît explicitement que, par les apôtres, c'est dans les villes les plus importantes, et par là il entend les métropoles des provinces civiles, qu'ont été établis les chefs ecclésiastiques qui jouissent d'une « sollicitudo » spéciale sur leurs suffragants. Ce dernier point est particulièrement remarquable puisqu'il correspond à la conception de l'Église ancienne que nous avons vu bien attestée aux époques précédentes. On peut dire qu'on a là une vue qui fait la synthèse entre la conception qui régnait dans l'Église universelle au moment de Nicée et la conception romaine qui a été toujours, de façon plus ou moins explicite, fortement monarchique.

Mais à l'époque de saint Léon les choses n'en étaient plus là en Orient. On ne mettait pas en question une certaine primauté romaine, d'un genre particulier, qui plaçait ce siège dans un ordre à part ; mais, comme on l'a vu, l'idée d'un rôle spécial reconnu à la Ville impériale avait fait son chemin et le 28e canon ne faisait que sanctionner en droit une situation de fait.

Au cours de la période qui suit Chalcédoine, toujours dans la même ligne d'évolution, on se trouve en présence de trois conceptions qui durant tout le moyen âge byzantin coexisteront juxtaposées jusqu'à la séparation définitive entre l'Orient et l'Occident. Ce sont : la conception romaine de la primauté, sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister ici ; la conception pentarchique du gouvernement de l'Église dont nous allons dire quelques mots ; et enfin celle de la dualité « Rome — Constantinople ».

Cette dernière sera celle qui, de fait, dominera les relations Orient — Occident au cours de cette période ; la conception pentarchique restant surtout une vue de théoriciens ; celle du primat apostolique absolu du siège de Pierre, n'étant acceptée en pratique (et encore non sans peine) que par le monde latin.

On sait que la conception juridique de l'organisation pentarchique de l'Église apparaît pour la première fois dans les novelles 123 et 131 de Justinien, qui marquent l'ordre de préséance des

cinq patriarcats [1], Rome, Constantinople, Alexandrie, Theopolis (Antioche) et Jérusalem. Justinien réserve d'ailleurs à Rome une place à part et lui reconnaît à l'occasion les titres de *summi pontificatus apex, fons sacerdotii*, parce qu'elle est *sedes summi apostoli Petri*. L'idée de la fonction apostolique hors pair du siège romain, tant revendiquée par les papes du Ve siècle, est même sanctionnée en quelque manière par le texte juridique (Nov. 131).

Mais il faut attendre le VIIe siècle pour voir les théologiens mettre en œuvre une théorie de la pentarchie. La première attestation que l'on en trouve est celle de Maxime le Confesseur, qui, dans la Dispute contre Pyrrhus, affirme qu'un véritable synode général ne peut être tenu sans l'assentiment et la présence des cinq patriarcats [2]. Les synodes monothélites sont donc sans valeur. On retrouve le même argument plus tard, dans les polémiques anti-iconoclastes.

Au VIe concile œcuménique qui devait mettre un point final aux querelles christologiques, l'idée de la pentarchie affleure parfois dans les textes. L'empereur Constantin IV déclare que les décisions conciliaires doivent être envoyées aux cinq sièges patriarcaux : « Au siège de saint Pierre, le coryphée des apôtres, c'est-à-dire au très saint Agathon, pape de l'Ancienne Rome ; au siège de la Grande Église de Constantinople, très sainte, catholique et apostolique, c'est-à-dire à Georges le très saint et béni patriarche ; au siège apostolique du saint Évangéliste Marc qui est honoré dans la grande cité des Alexandrins, en la personne de Pierre bien-aimé de Dieu, prêtre, moine et légat ; au siège des Antiochiens ou Théopolitains, la grande cité, en la personne de Théophane, le très saint et béni patriarche ; au siège de la Sainte Résurrection de Notre Seigneur Christ Dieu, c'est-à-dire Jérusalem » [3].

Mais le véritable théoricien de la pentarchie est sans conteste saint Théodore Studite qui avait en même temps une idée très nette du primat romain. Théodore déniait aux empereurs leurs prétentions de se faire juges dans les affaires de la foi. « Ces dernières,

1. Sur la pentarchie, cfr D. H. Marot, *Note sur la pentarchie*, dans *Irénikon*, XXXII (1959), p. 436-442.
2. *P. G.*, XCI, 352 D.
3. Mansi, 11, 681-684. Cfr Dvornik, *op. cit.*, p. 163.

disait-il, ont été confiées à ceux auxquels le Verbe de Dieu lui-même a dit : Ce que vous aurez lié sur la terre, sera aussi lié au ciel. Et quels sont, continue-t-il, ceux qui ont reçu ce pouvoir ? Les apôtres et leurs successeurs. C'est-à-dire celui qui occupe le premier siège de Rome ; celui qui occupe le second de Constantinople ; ceux qui occupent (les sièges) d'Alexandrie et d'Antioche et celui de Jérusalem. Tel est le gouvernement pentarchique de l'Église auquel il appartient de juger des dogmes divins »[1].

On remarquera dans ce texte que Théodore fait des cinq patriarches les héritiers directs du pouvoir apostolique. C'est sur eux au premier chef que repose l'apostolicité de l'Église. Aussi sont-ils pour lui les cinq lumières de l'univers, les cinq têtes et les cinq colonnes de l'Église et surtout les cinq sens du corps ecclésial, le siège romain étant parmi ces cinq sens l'œil vigilant.

Il est très frappant de constater qu'on en arrive ainsi à une véritable explication mystique du nombre des cinq sièges patriarcaux, qui de par la nature des symboles qu'il représente, est limitatif. Il y a cinq sens dans le corps du Christ et l'un d'entre eux tient une place à part. La contingence historique est passée en théorie. Il est notable d'ailleurs que ce point de vue sera même occasionnellement sanctionné par l'Église romaine, au cours de l'histoire.

Si l'on regarde les faits, cependant, on est bien obligé d'admettre qu'en réalité dans le monde byzantin du Ve au VIIIe siècle qui nous occupe plus spécialement, et à plus forte raison dans la période qui suit, le destin de l'Église chrétienne dans ce qui fut l'empire romain, se joue entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome. Les autres patriarcats, terriblement affaiblis durant les luttes christologiques, puis par les conquêtes de l'Islam, sont dans l'étroite mouvance de Constantinople. On verra bien au cours des siècles certains de leurs chefs, doués d'une personnalité exceptionnelle, jouer un rôle important dans la vie de l'Église ; mais ce n'est plus le siège d'Antioche ou celui d'Alexandrie qui s'opposent au siège de Constantinople. Ce sont les Églises

1. *P. G.*, XCIX, 1418 C. Cfr S. SALAVILLE, *Studia orientalia liturgico-theologica*, Rome 1940, Dissertations XI et XII, p. 203 et sv. et 228 et sv. Voir aussi les textes commentés par D. H. MAROT, *art. cit.*, p. 439-440.

d'Orient dont Byzance est la tête, avec son patriarche et son empereur, qui avec Rome, et parfois contre elle, conduisent les destinées de l'Église.

L'ouvrage de Dvornik a bien montré l'origine de l'idée de l'apostolicité du patriarcat byzantin. Elle est la conséquence d'un état de fait : la primauté de la Ville impériale.

Au-dessus des Églises locales, les métropoles existent toujours ; et au-delà les patriarcats des grands diocèses ; mais la trame de l'organisation ecclésiastique au sein de l'empire s'est resserrée autour de deux sièges, celui de l'évêque de la Ville impériale et celui du pape de Rome.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que le même phénomène se reproduit partout de façon assez semblable. L'Église de Perse, obligée du fait des circonstances de se désolidariser de l'Occident romano-byzantin, se resserre autour de son catholicos. L'Église copte monophysite ouvre ses frontières aux Arabes et se groupe étroitement autour de son chef dissident. Mais c'est aussi sans aucun doute pour sauver l'Orthodoxie que Byzance est amenée à prendre la tête de l'Église d'Orient. Quant à Rome, ce n'est pas le lieu d'en traiter ici, mais le phénomène qui amène la centralisation de l'Occident est du même ordre. Malgré les vicissitudes de l'histoire on peut dire que c'est un réflexe de défense, fondé en outre sur la conscience de plus en plus aiguë qu'ont les papes de leur primauté de droit divin.

Les conclusions auxquelles nous amène cette enquête trop rapide peuvent donc, me semble-t-il, se résumer de la façon suivante :

1° Dès l'époque la plus ancienne de l'histoire de l'Église, et pratiquement, autant que les documents nous permettent de l'atteindre, on constate l'existence d'une organisation hiérarchisée non seulement au plan de l'Église locale (l'évêque avec son presbyterium), mais à celui de la province. Les chefs des métropoles jouissent d'une autorité de fait, et ceci bien avant la paix de l'Église et le concile de Nicée. Parmi ces métropoles, certaines tiennent une place éminente : Rome et Alexandrie ; à un degré moindre Antioche. Jusqu'au rejet du 28e canon de Chalcédoine par saint Léon, la correspondance de fait — et même de droit —

entre l'importance politique d'une cité et la place qu'elle tient dans la hiérarchie ecclésiastique ne fait problème pour personne. Si cette correspondance est mise en question à propos du 28e canon, on ne peut pas oublier que dans la pratique elle est reçue même par saint Léon dans d'autres circonstances.

2° Mais à côté de ce principe, il y en a un autre non moins important : celui de l'apostolicité. C'est lui qui explique la place tenue par Jérusalem dès les origines et surtout la revendication par Rome d'une primauté de droit divin. Depuis Irénée et Tertullien cette idée d'apostolicité connaît d'ailleurs une évolution caractéristique. Appliquée d'abord aux sièges qui peuvent témoigner directement de la foi apostolique, elle est rattachée ensuite de préférence aux grands sièges fondés par les apôtres qui sont en même temps les capitales politiques de l'empire. Ceci dès la fin du IIIe siècle : Rome, Alexandrie, Antioche.

Mais ce gauchissement, si gauchissement il y a, de la conception primitive, provoque un renversement des valeurs : la Perse devenant autonome se crée une métropole apostolique à Séleucie-Ctésiphon ; le cas de Chypre est analogue ; Constantinople, tête de l'empire chrétien, évoluera lentement dans le même sens. Mais le phénomène se retrouve ailleurs : en Occident par exemple, où Arles, devenue capitale des Gaules, veut renforcer sa primauté ecclésiastique en invoquant sa fondation par saint Trophime dont elle fait l'un des 70 disciples.

3° Dans la primauté acquise par Constantinople à la fin du IVe siècle, sa position de Ville impériale par excellence, Nouvelle Rome, joue un rôle décisif. Il se fonde d'ailleurs sur le premier principe de l'organisation ecclésiastique sanctionné par la pratique de l'Église des premiers siècles : la correspondance entre l'importance civile et l'importance ecclésiastique des sièges.

Cette évolution n'est d'ailleurs pas uniquement négative. L'empereur prince chrétien se fait le défenseur de l'orthodoxie.

4° La théorie de la pentarchie n'apparaît que tardivement dans l'histoire de l'Église. Mais en soi elle est fondée sur des données historiques anciennes qui mettent en relief l'apostolicité des grands sièges, leur rôle de pilotes de l'Église, la nécessaire communion qui doit exister entre eux dans la foi et la charité. Cette conception est progressivement sanctionnée par l'autorité de

l'Église. Et en soi on ne peut mettre en doute son caractère très authentique, et aussi sa grandeur. Les patriarches sont les sens du corps de l'Église. Ils portent ensemble la responsabilité collective du dépôt apostolique.

5° Enfin il y a lieu de souligner que l'étape ultime de l'évolution ecclésiastique qui s'achève avec les derniers des grands conciles, est la répartition des forces autour des deux grands centres chrétiens, Rome et Byzance. On n'a voulu y voir trop souvent que l'antagonisme croissant qui amènera la rupture du XI[e] siècle. Il ne faut pas oublier pourtant tout ce que l'histoire des relations entre les deux capitales ecclésiastiques a comporté de positif. C'est de l'entente entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome que dépendait le triomphe de la foi orthodoxe dans l'ensemble du monde chrétien. Les sept premiers conciles, patrimoine commun de la tradition grecque et latine, sont là pour en témoigner. Les deux premières parmi les Églises locales, celles des Villes-Reines de Rome et de Constantinople, assumaient les destinées de la chrétienté. C'est ensemble que durant plus de sept siècles elles ont témoigné de la même foi. Parmi les Églises du monde oriental, Constantinople est celle qui a montré à Rome, malgré tout, la fidélité la plus longue et a été la plus consciente de son autorité apostolique hors pair.

D. E. LANNE.

Comment l'Église Sainte doit se renouveler sans cesse [1].

Le présent exposé se divisera en deux parties : I. — Bilan des questions posées. II. — Principes de solution dans une théologie catholique de l'Église.

I. Inventaire ou bilan des questions posées :

A) Par les fidèles et les prêtres catholiques.

Les questions concernent la nécessité de changements, de rénovations, d'améliorations, dans l'Église. Elles ont, de nos jours une généralité et une urgence très grandes, dont on pourrait apporter bien des signes ou des témoignages [2]. C'est un fait aussi,

1. Nous avons conservé à cette étude, texte d'une communication faite à la Conférence internationale des œcuménistes catholiques tenue à Strasbourg du 21 au 25 août dernier, le style direct de son énoncé (N. d. l. R.).

2. Quelques exemples seulement, postérieurs à ceux que nous avons cités dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris, 1950) : en Allemagne, I. Fr. Görres, *Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien.* Francfort, 1950 ; nombreux articles du P. K. Rahner et de la revue *Wort und Wahrheit* ; *Kritik an der Kirche,* hrsg v. H. J. Schultz. Stuttgart, 1958 ; nombreuses publications, dans presque tous les pays, sur ce qu'on attend du concile : H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung.* Freiburg, 1960 (trad. fr. par H. M. Rochais et J. Evrard, *Concile et Retour à l'Unité. Se rénover pour susciter l'unité.* Paris, 1961) ; O. B. Roegele, *Was erwarten wir vom Konzil ? Gedanken eines Laien.* Osnabrück, 1961 ; *Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen.* hrsg. v. O. Mauer, Freiburg-Wien, 1961 ; vol. collectif *Qu'attendons-nous du Concile ?* Bruxelles, 1960 ; article de *El Ciervo* (Barcelone), *Que espero del Concilio ?* (1961) ; Cahier de Témoignage chrétien *Ils attendent le Concile* (juillet 1961) ; vol. collectif intitulé *Catholicisme ouvert* annoncé pour sept. 1961 aux Pays-Bas, etc.

que la suite de cet exposé expliquera suffisamment : notre temps s'intéresse moins aux péchés *moraux* des hommes d'Église, qu'aux fautes et manques à l'égard des requêtes du temps, pour reprendre un mot de S. Bernard : « quod tempus requirit ». Quant aux « abus », si criants encore au XVIe siècle, il n'y en a plus guère ; ils semblent avoir été liés avec une situation où l'Église, « sainte Église », était riche et puissante. Dans les limites que je viens de préciser, ces caractères de généralité et d'urgence des requêtes de rénovation tiennent, semble-t-il, principalement à deux causes :

a) L'homme, au milieu du XXe siècle, pense historiquement. D'un côté, l'histoire a pris un développement extraordinaire. Elle est aujourd'hui autre chose que des Annales ou une Chronologie, qui se contenteraient de narrer des événements passés en les datant d'une manière précise. Elle est une connaissance de l'enchaînement et du conditionnement des événements, une connaissance de leur conditionnement génétique au sein d'une totalité, qui est l'Histoire. Dans cette Histoire, l'homme moderne est particulièrement sensible à la vie sociale. Il a fait, parfois personnellement, l'expérience d'un certain nombre de révolutions; « révolution » est devenu une catégorie de sa pensée historique et sociale. L'homme moderne situe les événements, les états de choses, et il se situe lui-même, à la lumière de la connaissance ou de l'expérience historique acquise. Prenons un exemple bien simple, qui touche particulièrement les Français : nous ne pouvons pas voir la question de l'Afrique du Nord comme on pouvait voir autrefois une révolte indigène, ou dans le cadre des entreprises destinées à assurer la grandeur d'une puissance politique, ou dans le cadre des combats de la Chrétienté. Nous la voyons nécessairement dans le cadre d'un mouvement général des peuples, de la décolonisation, et à la lumière d'autres événements analogues antérieurs.

Dans ces conditions, l'homme moderne est devenu tout spécialement sensible aux fautes et aux responsabilités historiques, aux occasions manquées. Nous ne pourrions plus voir la rupture entre Constantinople et Rome, ou celle de la Réforme, simplement comme les contemporains les ont vues : d'un point de vue dogmatique et apologétique admettant tout au plus, par surcroît,

quelques responsabilités assez extérieures d'hommes d'Église, sans véritable profondeur historique.

Une fois encore, instruits par le passé, par la connaissance des occasions manquées et des enchaînements historiques de grande étendue, nous situons historiquement les questions posées, les requêtes du présent ; nous supputons leur poids historique et leurs conséquences.

b) Le réveil missionnaire, la connaissance nouvelle que nous avons prise de l'état réel du chantier apostolique. On pourrait aisément décrire les étapes et analyser les causes de cette nouvelle prise de conscience. Je me permettrai de la considérer comme un fait. Et aussi d'apporter mon témoignage. En France, les requêtes et les recherches de rénovation, actives depuis 1944 surtout, ne sont pas venues d'une critique intellectuelle, comme cela a pu être le cas dans les 15 ou 20 années qu'a duré la crise moderniste. Elles sont venues d'une conscience aiguë 1° de la situation réelle au point de vue de la foi et de la pratique religieuse ; 2° de l'inadéquation d'un grand nombre de choses dans l'Église.

Cette inadéquation me semble tenir à deux points que j'ai analysés en 1950 dans *Vraie et fausse réforme* :

1) Le fait que nous nous trouvons placés dans un monde nouveau, à l'égard duquel bien des choses de l'Église ne sont plus adaptées et risquent d'être inefficaces.

Nouveau au point de vue de la situation sociale et politique faite à l'Église : monde d'après l'ère constantinienne ou la Chrétienté ; monde dans lequel l'Église n'a plus guère de situation privilégiée dans la vie *publique* et où l'on peut penser qu'elle aurait intérêt, apostoliquement parlant, à n'en plus même chercher, à renoncer à la voie de la puissance et du prestige, qui n'est d'ailleurs pas d'une authenticité évangélique indiscutable, pour chercher une voie de service, de *présence aux hommes* comme vrais disciples et témoins de l'Évangile.

Nouveau au point de vue d'un monde qui n'est plus, ni façonné par l'Église selon son génie à elle, pour ses finalités à elle, ni culturellement homogène au monde clérical, liturgique, traditionnel. Ce monde n'a plus l'espèce d'harmonie ou d'homogénéité à la culture catholique, aux symboles, aux modes d'expression

catholiques. Il est purement profance, séculier, laïc ; il est scientifique et technique. Et même de plus en plus utilitaire, hypersensuel, violent, aphrodisiaque. Il est en grande partie athée, non parce qu'on aurait démontré l'inexistence de Dieu, mais parce qu'il se construit de plus en plus en dehors de la perspective de Dieu et de son culte.

2) Le fait que, dans ce monde largement athée et critique, on ne peut plus se permettre certaines médiocrités, certaines insuffisances, qu'un voile de prestige et de respect recouvrait autrefois. Une critique terrible s'est exercée sur les attitudes et les choses sacrées : une première fois, par la philosophie du XVIIIe siècle, une seconde fois par les sciences historiques du XIXe, une troisième fois par le marxisme, avec sa critique des motifs sublimes, sous lesquels il a dénoncé bien des arrières-pensées intéressées. On est acculé aujourd'hui à une sincérité et à une transparence totales. D'autant plus que le monde moderne est épris de sincérité : son art reflète cette exigence jusqu'à l'agressivité et l'extravagance. On veut des gestes vrais, une parole simple et vraie, des signes lisibles : il ne suffit pas qu'une cérémonie liturgique soit traditionnelle, ni qu'elle soit imposée par l'autorité auguste de l'Église. On veut qu'elle soit la liturgie *de quelqu'un*, qui y exprime son âme, et donc la comprenne et l'agisse. Il est évident que, dans ces conditions, beaucoup de choses sont à réviser chez nous.

3) Enfin, j'ajouterai les questions posées par nos frères séparés, la façon critique dont ils apprécient certaines choses du passé ou du présent : cela n'est pas sans agir sur nos propres appréciations. Je suis convaincu, pour ma part, que ce genre d'ébranlement ne fait que commencer : nous n'éviterons pas les questions posées au XVIe siècle et qu'alors on a écartées, ou qu'on n'a pas écoutées, à quelques exceptions près.

B) Par nos frères séparés.

Je parlerai très brièvement ici des Orthodoxes. Ils reprocheraient à l'Église catholique, plutôt de trop s'adapter et d'avoir trop introduit de nouveautés. Pour autant que leur position chercherait sa justification dans une conception toute divi-

niste de l'Église — « le ciel sur terre » — nous la rencontrerons, au moins implicitement, dans la seconde partie de cet exposé, de même que leur notion qualitative de la Catholicité. Pourtant, les Orthodoxes parlent volontiers, aujourd'hui, d'adaptations nécessaires. Les thèmes mis au programme du Prosynode Orthodoxe projeté, et d'abord de sa préparation dans la Conférence interorthodoxe annoncée pour septembre 1961 à Rhodes, sont étonnamment semblables à ceux dont on parle chez nous à propos du Concile [1]. D'un autre côté, et sur un autre plan, les Orthodoxes repoussent notre conception qu'ils estiment trop juridique et presque mécanique, des charismes hiérarchiques. Ils le font au nom d'une considération qui intéresse notre sujet : ils veulent une Église où l'effort ascétique de l'homme intervienne dans l'exercice des fonctions. Rien n'est plus significatif que l'idée du Père Serge Boulgakov sur l'infaillibilité qui serait pour l'Église, non un privilège, mais un devoir [2]. Qu'on se rappelle aussi la critique adressée à notre doctrine de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu : une grâce ainsi toute assurée retirerait Marie à la condition de libre décision et de lutte, qui est celle de l'humanité.

C'est plutôt au nom de l'histoire et au nom d'un idéal humaniste, d'ailleurs très respectable, que les Anglicans poseraient des questions. Leur refus principiel « axiomatique », de l'infaillibilité de l'Église, procède d'un respect pour la recherche humaine, d'un sens de l'humain dans l'histoire et la vie de l'Église, comme on le voit, par exemple, dans l'itinéraire d'un Church se séparant de Newman [3]. L'anglicanisme repose sur la triade : Écriture, Tradition, Raison, et, dans cette Raison, l'histoire occupe une grande place. L'anglicanisme proteste donc contre toute prétention à l'infaillibilité, à la perfection, à la « non-prévaricabilité » de l'Église, et, par là, il rejoindrait la protestation des réformes continentales, mais pas exactement au nom des mêmes principes.

La protestation des Réformes continentales est beaucoup plus

1. Voir plus loin, p. 398 et la Chronique du P. Pierre DUPREY, dans *Proche Orient chrétien*, 11 (avril-juin 1961), p. 169-80, ainsi que Hamilcar S. Alivisatos, *De l'unité dans l'Église Orthodoxe*, à paraître dans *Istina*, 8 (1961).

2. *L'Orthodoxie*. Paris, 1932.

3. Voir CHR. HOLLIS, *Cardinal Newman and Dean Church*, dans *J. H. Newman, Centenary Essays*. Londres, 1945, p. 68-91, et *Rev. Sc. ph. th.*, 45 (1961), p. 136-37.

radicale : elle est articulée au nom de la primauté absolue de Dieu. Aux yeux des Réformateurs, l'Église telle que l'avait faite le développement médiéval de la puissance papale, de la scolastique, des dévotions et du droit canonique, avait remplacé la souveraineté de Dieu et de sa Parole par sa propre autorité. « Ils ont voulu régner sans Dieu et sans sa Parole », dit Calvin dans l'*Institution chrétienne* [1]. Cette Église papale se donne comme étant elle-même sa règle, comme portant sa règle en elle-même, dans les décisions de sa propre autorité. La Réforme a voulu, contre cela :

1) Réaffirmer un « Gegenüber », un vis-à-vis de l'Église, dans une règle qui soit au-dessus d'elle, donc en dehors d'elle, et qui la juge. Donc aussi affirmer l'existence d'une tension entre l'Église et sa règle. C'est cette intention de la Réforme qui éclaire en particulier trois points où, aujourd'hui encore et sans cesse, notre dialogue rencontre une opposition :

a) Bible-Tradition-Église. La position protestante peut se résumer dans cette phrase de Luther à Prierias : « Je ne sais ce que tu veux dire en appelant l'Église romaine la règle de la foi. J'ai toujours cru que la foi était la règle de l'Église romaine et de toutes les Églises » [2]... Ou dans la critique adressée par Barth à la notion catholique de tradition conçue comme la prédication même de l'Église ayant valeur de règle de foi : c'est, dit-il, immanentiser sa règle à l'Église, c'est supprimer son « Gegenüber », de sorte que l'Église ne fera plus que monologuer avec elle-même [3]. Bref, ce que veut la Réforme, c'est garder une distance et une tension entre l'Église et sa règle.

b) Même chose sur la distinction entre Église et Royaume. Sans cesse, les protestants nous accusent d'abolir la distinction et la tension, en faisant de l'Église le commencement du Royaume, en lui attribuant une adéquation entre ce qu'elle est et ce qu'elle devrait être.

1. Éd. de 1541, ch. V : éd. Coll. Budé, t. II, p. 216.

2. *Ad dial. Silvestri Prieratis... Responsio*, 1518 (Weimar, I, p. 662). Nombreux textes semblables : par ex. *De abroganda missa privata*, 1521 : « Non enim est Verbum Dei quia Ecclesia dicit, sed quia verbum dicitur, ideo Ecclesia est. Ipsa non facit verbum, sed fit verbo » (VIII, p. 419).

3. Cf. *Die Schrift und die Kirche (Theol. Studien*, 22). Zurich, 1947 ; *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, éd. Zurich, 1948, p. 598 s.

c) Même chose enfin dans la façon de concevoir les propriétés ou notes de l'Église ; unité, catholicité, apostolicité, sainteté. Nous voyons ces propriétés comme réalisées actuellement et nécessairement dans l'Église : non de façon parfaite, au moins s'il s'agit de la catholicité et de la sainteté, mais, selon nous, l'unité et l'apostolicité sont actuellement, depuis toujours, et à jamais, réalisées. Pour la Réforme, si je comprends bien sa position, ce sont des attributs transcendants dont Jésus-Christ est seul le sujet adéquat. C'est pourquoi les protestants ont répété si volontiers le mot de Karl Adam, « Jésus-Christ est le moi de l'Église ». L'Église, dit Barth, n'a pas son être en elle-même — le tort de l'Église catholique est de le prétendre —, mais en Jésus-Christ [1]. Seule est *une* l'Église qui est en Jésus-Christ, mais cette Église ne peut s'identifier avec aucune forme terrestre ; ici bas, on doit simplement *tendre* à *manifester* l'unité donnée en Jésus-Christ. La problématique du Conseil œcuménique ne reflète-t-elle pas cette position ? De même, Luther admet l'indéfectibilité de l'Église [2] : mais de quelle Église ? Non de celle qui existe comme une institution historique, mais de l'assemblée, éventuellement cachée, des vrais fidèles. Semblablement, l'Église tend à la sainteté qui est en Jésus-Christ et qui doit toujours lui être *donnée* sans jamais être en elle comme une propriété ontologique dans un sujet substantiel. L'Église est, comme le chrétien, « simul justa et peccatrix ; peccatrix in re, justa in spe » ; la justice et la sainteté lui sont toujours « extranea, non domestica », Et de même l'apostolicité. Nous l'affirmons donnée dans l'institution, inséparable d'elle. La Réforme nie que la légitimité juridique et formelle de l'institution ou du ministère hiérarchique garantisse nécessairement l'apostolicité. Celle-ci est toujours à rechercher, à recevoir, dans une conformité à la parole des Apôtres, que nous n'atteignons sûrement que dans leurs écrits.

1. *Dogmatique*, trad. franç., t. I, p. 39. Formules de même sens : « L'Église ne vit pas de ce qu'elle est, mais de ce que Dieu est pour elle en Jésus-Christ » (F. FAURE, dans *Jésus-Christ. Cahier biblique de « Foi et Vie »*, janv.-févr. 1947, p. 78) ; « C'est en lui que l'Église dont je suis est vraie, une et sainte » (F. BALMER, dans *L'Église parmi nous*. Neuchâtel-Paris, 1947, p. 14).
2. Cfr éd. Weimar, XVIII, p. 649.

Toutes ces positions sont très cohérentes. Elles reviennent toujours à garder, entre l'Église historique et l'Église idéale, entre l'Église et sa norme, une tension, qu'on nous accuse d'abolir. Dans la session de Chevetogne sur le concile, en 1959, M. le Pasteur Baudraz résumait sa critique ou sa question en ces termes : l'Église catholique, disait-il, semble assimiler l'Histoire, son histoire, à la Révélation [1]. C'est sous une autre forme, la critique d'O. Cullmann [2].

Il semble aux protestants que l'histoire et les faits actuels de la vie de l'Église confirment leur vue. Historiquement, disent-ils, l'unité n'a jamais été parfaite ; les instances hiérarchiques, épiscopat, concile, papauté, n'ont pas suffi à l'assurer efficacement ; elle n'est qu'en Jésus-Christ, depuis lui et par lui. De même, dit Karl Barth, rien ne s'opposerait, dans le Nouveau Testament, à ce qu'il existe dans l'Église une primauté, ni à ce que cette primauté soit à Rome. Cependant, « les papes peuvent-ils faire accroire, à ceux de l'extérieur, leur étonnante prétention à être les représentants du Christ ? Peuvent-ils se légitimer non seulement historiquement mais *spirituellement* ? Peuvent-ils en effet, non seulement tenir 'les propos persuasifs de la sagesse humaine', mais présenter la 'démonstration d'Esprit et de puissance' (1 Cor., 2 ; 4), pour montrer par des paroles et des actes conformes à l'Évangile, qu'ils sont plus qu'une série d'hommes honorables et souvent extraordinaires (tels que peut, en somme, en présenter toute dynastie séculière), mais qu'ils sont effectivement et réellement les représentants du Christ ? » [3]

Il me semble que ces questions de la Réforme doivent être prises en considération. Le mouvement de la théologie catholique a été incontestablement de réduire de plus en plus la tension entre le *sacramentum* et sa *res*, entre l'Église terrestre hiérarchique et son modèle, ou même son Seigneur. L'évolution (que j'ai personnellement étudiée), du sens de la formule « vicarius Christi », est significative à cet égard. Son premier sens, *en théologie*, est sacramentel : est « vicarius Christi » tout ministre désigné par lequel

1. Cfr *Le Concile et les conciles*. Chevetogne et Paris, 1960, p. 323.
2. *La Tradition...* (*Cahiers théol.*, 33). Neuchâtel-Paris, 1953.
3. *Kirchl. Dogmatik*. Zurich, 1932, t. I/1, p. 106.

Dieu ou *le Christ* manifeste et réalise *actuellement* son œuvre. Le sens est devenu *juridique* : un ministre auquel Jésus-Christ a communiqué son autorité, de telle sorte que la décision de ce ministre *est* la décision même de Jésus-Christ, portée par son autorité déléguée ou héritée par son remplaçant (souvent on a dit : son successeur). Dans notre ecclésiologie de l'Église-Corps-du-Christ telle, par exemple, que l'expose le P. S. Tromp avec tant d'érudition, les personnes hiérarchiques sont, comme telles, des membres plus élevés ou plus qualifiés, « potiora membra », du *Corps mystique*. L'action sanctifiante passe par eux. L'ecclésiologie développe même volontiers le thème de l'action sanctifiante des actes juridictionnels. Elle peut invoquer pour cela nombre de témoignages traditionnels, quitte à choisir dans les témoignages de la tradition et à laisser de côté nombre de textes qui mettent une limite à l'adéquation entre action hiérarchique et action de Dieu. Mais *concrètement*, nous entendons dire parfois des choses comme ceci : quand on veut faire du travail apostolique ou théologique pleinement valable, il faut aller au delà des positions officielles ; il faut prendre sa liberté et, pour ne pas risquer de la perdre, ne pas se faire remarquer. Par contre, dès qu'une chose est prise en mains par les instances officielles, c'en est fini de l'esprit, et on rétrograde. Ou il faut attendre trente ans pour que ce soit homologué. A ce moment-là, les vrais problèmes, les vraies recherches, sont de nouveau trente ans en avant.

De tels sentiments, s'ils existent, doivent évidemment être critiqués. Mais pourrait-on, sans méconnaître les faits, nier qu'il y a là une part de vérité ? Alors, peut-on encore dire, sans plus, que toute l'action sanctifiante passe par les organes hiérarchiques ? La critique de Barth n'a-t-elle pas quelque vérité ? Ne devrait-on pas faire sa place à cette part de vérité dans l'ecclésiologie elle-même ? La lui fait-on ? La doctrine officielle la lui fait-elle ? Autant de questions réelles que, entre *majores*, on doit se poser loyalement, et que les *minores* mêmes ne manquent pas de poser.

La question de fond, entre la Réforme et nous, est évidemment ecclésiologique. Les protestants nous reprochent parfois, aujourd'hui, une théologie de l'Église comme Corps du Christ, qui entend cette qualité au sens d'une continuité et d'une certaine identité :

« L'Église, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué » (Bossuet) Une fois de plus, ils veulent rétablir un « Gegenüber », une tension, donc une dualité. Le R. P. Chr. Dumont[1] et le chanoine Ch. Moeller[2] ont naguère montré que, pour aller au devant de la Réforme, nous disposons d'une autre image, également biblique, complémentaire de celle de « Corps », à savoir celle d'« Épouse ». L'Église est exprimée ainsi comme étant un autre sujet que Jésus-Christ, un sujet qui lui est uni par une union d'alliance. L'Église, comme Épouse, est *en face de* Jésus-Christ comme en face de son Seigneur et Maître : l'homme est le chef de la femme, le Christ est le chef de l'Église. Du reste, cette notion du Christ-Chef n'a pas été introduite par saint Paul, dans les épîtres de la captivité, par mode d'élaboration de l'idée de Corps, à l'intérieur de l'idée de Corps, mais comme une donnée thématiquement autonome et qui, au moment où elle est mise en rapports avec l'idée d'Église-Corps, a déjà sa valeur propre, qui est celle de chef-*sur*, chef-*au-dessus*[3]. Cette valeur, elle la conserve même quand elle est mise en rapports avec « Corps ». On doit, non seulement, lui faire sa place, mais la lui donner dans notre théologie de l'Église-Corps du Christ. Or il faut noter que, dans la théologie, surtout à la suite de saint Augustin et de son idée de « Christus integer, Christus totus ; Christus et Ecclesia, unus homo », on a très souvent ramené le thème de l'Épouse, thème de dualité et de subordination dans l'amour, au thème du Corps, thème d'identité ; on a interprété Éphés., 5, 22-27, dans le cadre des versets 28-31, c'est-à-dire dans le cadre du *Sponsus et Sponsa, una caro*[4].

La Réforme, par contre, a fait plus que maintenir la dualité de sujets Christ-Église ; elle a posé cette dualité comme dualité sujet-objet, dans la ligne de l'« *Allein*wirksamkeit Gottes », dans

1. *Vers l'Unité chrétienne*, sept.-oct. 1951 ; *Les Voies de l'Unité chrétienne* (*Unam Sanctam*, 26). Paris, 1954, p. 134 s.

2. *Tradition et Œcuménisme*, dans *Irénikon*, 25 (1952), p. 357 s.

3. Voir P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la Captivité*, dans *Rev. Bibl.*, 63 (1956) p. 5-44, reproduit dans *Exégèse et Théologie*. Paris, 1961, t. II, p. 107-53 ; Y. M.-J. CONGAR, *Le Christ, Chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul*, à paraître.

4. Voir Cl. CHAVASSE, *The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity*. Londres, s. d. (1940).

lequel on a pu résumer l'affirmation essentielle de Luther. Dieu est toujours sujet et, dans l'ordre de la grâce ou du salut, il est *seul sujet*. L'homme chrétien *et l'Église, dont la Réforme assimile le statut à celui de l'homme chrétien*, est toujours *objet* ; l'Église, comme l'individu chrétien, doit toujours *recevoir* sans posséder comme un sujet, même au titre d'une grâce qui lui aurait été donnée librement. C'est, une fois de plus, le thème du « simul justus et peccator », que Luther appliquait totalement à l'Église elle-même. La théologie protestante ne conçoit la sainteté de l'Église que comme une action du Saint-Esprit dans un monde où règne la chair, action qui a la valeur d'une promesse à réaliser eschatologiquement [1]. Barth a dit une fois que le catholicisme est vrai *eschatologiquement*...

Cette ecclésiologie protestante — si même on peut parler vraiment d'ecclésiologie : c'est plutôt une sotériologie — suppose une conception de l'Église de tendance associationniste, où l'Église n'est vue que comme la somme des individus chrétiens. C'est l'idée qu'en a exprimée E. Brunner, avec une très grande force, dans *Das Missverständnis der Kirche*, 1951. L'Église est la somme des croyants que Dieu se suscite par un acte actuel du Christ céleste.

Cela implique la méconnaissance de l'Église comme personne supra-individuelle et transcendante, c'est-à-dire de l'Église comme Épouse-Mère, comme mystère de type sacramentel. Plus d'une œuvre protestante s'applique, nous le savons, à critiquer et à dépasser une telle idée, au nom du Nouveau Testament lui-même. Cependant, cela ne fait que juxtaposer deux courants au sein du protestantisme, dont l'un se rapproche de nous, mais dont l'autre a pour lui, je le crains, la logique des principes profonds de la Réforme.

Je crois que ce sont ces principes, tels que j'ai essayé de les évoquer, qui inspirent deux énoncés que nous rencontrons sans cesse dans notre dialogue : *Ecclesia semper reformanda* [2] et l'idée

1. Voir par exemple V. VAJTA, *Die verborgene Heiligkeit der Kirche*, dans *Beiträge z. hist. u. system. Theol. Gedenkschrift f. W. Elert*. Berlin, 1955, p. 296-306.

2. La formule serait du théologien calviniste de stricte observance,

de prévarication possible de l'Église, entraînant, pour elle, le devoir de repentance [1]. Nous avons tous rencontré plus d'une fois de telles déclarations. Nous savons aussi qu'elles heurtent et choquent profondément les Orthodoxes [2], de la même façon et pour les mêmes raisons que nous : elles leur paraissent méconnaître la qualité de Corps et d'Épouse du Christ que possède l'Église, par grâce.

On comprend que, si la position protestante a les racines théologiques qu'on a dites, la question de la faillibilité, de la « prévaricabilité » de l'Église, de l'humain, du charnel, du *semper reformandum*, dans l'Église, puis de sa repentance, ait, dans le dialogue entre nos frères protestants et nous, le rôle que nous savons et sur lequel, déjà, plusieurs ont attiré l'attention [3].

II. Principes de solution dans une théologie catholique de l'Église.

Si l'on interroge la tradition, on n'y trouve pas une réponse totalement élaborée, non plus qu'une réponse unanime, à la question du péché, des manques et de la perfectibilité de l'Église. On ne peut ici procéder à l'étude biblique extrêmement vaste et complexe qui serait nécessaire. Les Pères, sauf saint Augustin, et les théologiens du moyen âge, n'ont guère tenté de formuler une doctrine théologiquement construite, de notre question. On trouve juxtaposés, chez eux, les énoncés les plus forts sur la sainteté ou la parfaite pureté de l'Église et des énoncés qui la qualifient de pécheresse, parfois même de fornicatrice [4]. Il serait trop long

Voetius, au Synode de Dordrecht : cfr *Foi et Vie*, mars-avr., 1959, p. 66. Voir notre *Vraie et fausse réforme*, p. 461 s.

1. Voir par ex. les Rapports de la Conférence d'Amsterdam : *Désordre de l'homme et Dessein de Dieu*. Neuchâtel-Paris, 1948, t. II, p. 65 ; R. Mehl, dans *Foi et Vie*, oct. 1954, p. 393-96.

2. Voir par exemple *Ecumenical Review*, janv. 1952, p. 173.

3. Ainsi O. Urbach, *Zum Gespräch zwischen den Konfessionen*. Munich, 1939, p. 48 s. ; l'abbé Paul Couturier, souvent...

4. Voir S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. I, 2e éd., Rome, 1946, p. 128-141 (excellent résumé) ; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (*Beiträge...*, XXXVIII/3). Munster, 1958 : donne une documentation sur l'époque patristique et va jusqu'au XVe s.

d'exposer ici les différentes façon dont ils harmonisaient ces deux séries d'énoncés. Il est préférable d'aborder la question en elle-même.

La condition de l'Église est paradoxale : il faut toujours considérer deux termes dans le statut de son existence. L'Église est d'en haut et d'en bas, sainte et faite d'hommes pécheurs ; elle est faite par l'acte souverain de Dieu, et à faire par les hommes dans l'Histoire.

1) *L'Église est d'en haut et d'en bas, sainte et faite d'hommes pécheurs.*

« Sainte » a été le premier attribut qu'on ait donné à l'Église ; dans la profession de foi baptismale, « sainte Église » était lié à « Saint-Esprit », comme il l'est toujours dans notre symbole [1]. Le sens dominant de l'expression était, comme dans l'Écriture : chose de Dieu, suscité par Dieu et pour Dieu [2]. C'est une chose à noter, non sans humour : l'affirmation traditionnelle « Église sainte » rejoint la formule barthienne, puisque Barth aime tant écrire « Parole *de Dieu* », etc., en soulignant *de Dieu.* Mais chez Barth, cela porte le sens indiqué plus haut : Dieu *seul* est toujours sujet. Le point de séparation entre une dogmatique réformée et une doctrine catholique est, semble-t-il, la façon de concevoir les rapports entre Transcendant et immanent, Éternité et temps, *Dator* et *donum.* Si des théologiens protestants se libèrent du faux système de séparation des deux et se rapprochent du réalisme de la tradition catholique d'Orient et d'Occident, ils aboutissent à des formules dans lesquelles on devrait pouvoir se réconcilier, si on les entend bien, comme celle-ci, des deux pasteurs protestants dont le P. M. Villain a publié le si beau témoignage dans son *Introduction à l'Œcuménisme* (3e éd., 1961, p. 142) : « Affirmer la sainteté de l'Église et l'infaillibilité de ses dogmes, ce n'est pas exclure le péché en elle, le péché de ses membres, même évêques ou pape, c'est proclamer l'indissolubilité de l'union du Christ avec

1. Voir P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair* (*Unam Sanctam*, 17). Paris, 1947 ; Congar, *Vraie et f. réf.*, p. 93.

2. Cfr H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité.* Paris, 1927.

l'Église ». On pourrait citer d'autres textes d'autres théologiens protestants, qui rendent un son analogue [1] et que nous pourrions faire nôtres, à condition d'être bien au clair sur l'existence stable, ici bas, stable de la stabilité de l'alliance de Dieu, d'une Épouse du Christ et Corps du Christ qui ne se réduise pas à la somme des pécheurs pardonnés, pécheurs en réalité, justes en espérance.

Cette conception nominaliste de l'Église comme pure *collectio fidelium* doit être critiquée. Dans le Nouveau Testament, l'Église n'est pas présentée comme une juxtaposition d'individus, mais comme un corps, comme une vigne, comme un troupeau, une bergerie, comme une épouse, comme un temple ou un édifice : c'est-à-dire des réalités organiques, ayant une existence et des propriétés originales par rapport aux parties qui rentrent dans leur composition. Un arbre est autre chose que le total quantitatif de ses branches, autre chose que la somme de bois coupé et mis en tas. Un vaisseau est autre chose que l'ensemble des pièces avec lesquelles on l'a construit : on ne peut pas conclure que le vaisseau coulera, du fait que ses parties sont, toutes et chacune, plus lourdes que l'eau.

Ainsi il existe un aspect *réel* selon lequel l'Église terrestre peut et doit être dite immaculée, immanquablement sainte.

Adopterons-nous la formule de Mgr Charles Journet, que lui-même a si clairement expliquée à notre session de 1953 : « L'Église n'est pas sans pécheurs, mais elle est elle-même sans péché » [2] ? Et encore : la frontière entre l'Église et le monde nous traverse verticalement et nous partage en deux. « L'Église ne retient dans

1. Ainsi R. NIEBUHR, dans *Désordre de l'Homme... I. L'Église universelle dans le dessein de Dieu.* Neuchâtel et Paris, 1948, p. 112-13 : « Le désordre sur lequel la repentance attire notre attention est bien moins le désordre *de* l'Église que le désordre *dans* l'Église... L'Église, en tant que communauté et Corps du Christ, en tant que peuple saint et un de Dieu, en tant que cité de Dieu au ciel et sur la terre, est la médiatrice de la grâce et non du péché, de l'ordre et non du désordre. Le désordre est en nous et non dans l'Église... » On lira aussi avec grand profit. L. NEWBIGIN, *L'Église, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit.* Neuchâtel-Paris, 1958, p. 103 s. (l'unité, la continuité, la forme visible de l'Église, appartiennent à son *esse*).

2. *L'Église du Verbe Incarné*, t. II. Paris, 1951, p. 904 ; *Théologie de l'Église.* Paris, 1958, p. 236.

son enceinte que ce qui peut se trouver de bon dans ses membres et elle laisse en dehors de son enceinte tout ce qui peut se trouver de mauvais » [1].

Il est certain que l'Église eschatologique est toute pure : au ciel, il n'entrera rien de souillé (Ap. 21, 27). Le peuple de ceux qui aiment et louent Dieu : c'est cela essentiellement l'Église.

Ce peuple se prépare et existe déjà ici bas. Il se réalise par la grâce et les dons de Dieu, mais aussi par et dans des hommes charnels, pécheurs. L'Église ne se construit pas seulement par les dons de Dieu, mais par la réponse des hommes à ces dons. Cette réponse ne leur est jamais totalement adéquate, tous les hommes sont pécheurs, excepté la Vierge Marie, qui est la personnification concrète de l'Église sainte. Ce qu'il y a de valable pour Dieu dans la réponse des hommes, ce qui est fait par eux en foi et amour, construit l'Église pour l'éternité : c'est *cela* EN VÉRITÉ l'Église. Dieu le voit et le sait. L'Église pour lui, n'est que cette part sainte. Mais nous ne pouvons la connaître nous, que très imparfaitement. Ce que nous appelons *nous*, l'Église, c'est la communauté visible de ceux qui professent croire en Dieu et en Jésus-Christ, qui ont reçu son baptême et demeurent dans l'institution gouvernée par les évêques et par le pape. C'est une certaine réalité historique. C'est au sujet de cette réalité historique, non au sujet de la communion des saints, que les hommes posent des questions et sont éventuellement scandalisés. Qu'en est-il du mal dans cette communauté-là ?

Il faut distinguer les péchés au sens moral et propre du mot, et les limites, retards, fautes historiques : on pourrait dire, les péchés et les misères. Les péchés proprement dits ne peuvent avoir pour sujet qu'une personne individuelle : ce ne sont pas des péchés de l'Église comme telle, ni comme personne collective empiriquement considérée, ni, bien sûr, comme cette réalité transpersonnelle et transcendante qu'est l'Épouse de Jésus-Christ. Comme tels, et pour autant qu'ils sont péchés, les péchés sont étrangers à la vraie Église. Et ils n'ont place dans l'Église historique ou terrestre que parce que les pécheurs y sont pour sortir de leurs péchés, se convertir, se les faire pardonner.

1. *Égl. du Verbe*, p. 489 ; comp. p. 914 s. et *Théologie*, p. 244.

On ne peut attribuer un acte moral comme tel à une collectivité. Mais on peut lui attribuer des fautes, des manquements, des incompréhensions, des médiocrités. C'est ainsi qu'on attribue à la France, par exemple, tout un ensemble de fautes dans sa politique algérienne. Ces fautes, ces misères, représentent sans doute un certain nombre de péchés moraux proprement dits. Ceux-ci, en tant que tels, ont pour sujet des personnes individuelles déterminées. Plus particulièrement certaines personnes qui, étant en position de gouvernement, de chefs, ont pris certaines décisions — ou n'ont pas pris telles décisions —, au nom de la Nation ou de la société « cujus gerebant personam ». Il en va analogiquement de même de l'Église, prise au sens concret du mot comme certaine communauté de croyants gouvernée par les évêques et le pape, mais comportant aussi leurs élites dirigeantes, leurs intellectuels, etc. On peut imputer à l'Église, en ce sens concret du mot, des misères, des retards et des absences, bref des fautes historiques, en notant que, dans la mesure où cela a représenté des péchés d'action ou d'omission, ces péchés appartiennent, comme péchés au sens moral, aux personnes qui les ont commis, non à l'Église qui n'en saurait être le sujet. Et, de même que les fautes historiques d'une nation sont attribuées justement surtout à ceux qui ont été ses gouvernants, de même ces fautes historiques de l'Église peuvent être attribuées surtout à ceux qui, en elle, sont des chefs : pape, évêques, supérieurs, théologiens. Distinguer n'est pas séparer. Il ne faut évidemment pas manquer de voir les connexions étroites qui existent entre les péchés, qui ont pour sujet les personnes, et les misères, dont l'Église, concrètement considérée, peut être le sujet et même porter la responsabilité. Les péchés contribuent à abaisser le niveau ou la qualité de la fidélité que l'Église, comme ensemble des chrétiens vivant à un moment donné, réalise envers son modèle évangélique. Multipliées, les infidélités personnelles engendrent des situations qui attirent le jugement de Dieu. Inversement, un large mouvement de conversion et de ferveur, entraîne l'ensemble de l'Église, ou d'une Église locale, à se rapprocher de l'idéal évangélique.

En sorte qu'au total, je souscrirais à la formule de Mgr Journet (l'Église est sainte, bien que faite de pécheurs), mais en la complétant par la considération de cet ordre des misères ou des fautes

historiques sur lesquelles portent d'ailleurs plus particulièrement aujourd'hui, les questions et parfois le scandale. Touchent-elles l'Église ? L'Église en est-elle le sujet ? Oui, elles touchent, elles ont pour sujet ce que *nous* appelons l'Église.

2) *L'Église est* faite *par l'acte souverain de Dieu, et* à faire *par les hommes dans l'Histoire.*

On sait comment S. Augustin a rencontré, chez les Donatistes, la prétention d'une Église toute pure. Sa critique du donatisme n'a pas porté seulement sur la question de la sainteté, mais sur la conception de la catholicité. Les donatistes avaient la leur : selon eux, la catholicité n'était pas à effectuer par une extension missionnaire de l'Église à travers les peuples : elle consistait dans la perfection des dons de Dieu : elle venait « non ex universitate gentium, sed ex plenitudine (perfectione, puritate) sacramentorum » [1]. Il pourrait exister une conception purement qualitative de la catholicité, qui ne la verrait que comme don de Dieu, toujours fait à l'Église, non comme plénitude venant du monde et des hommes, toujours à effectuer. C'est S. Augustin aussi qui rapproche le verset scripturaire tel que le cite saint Paul (Eph. 4, 8), *Dedit dona hominibus,* et tel qu'il se trouve dans le psaume (68, 19 : Vg 67), *Accepisti dona in hominibus* [2].

L'Église se fait d'en haut et d'en bas, du donné de Dieu et de l'agi des hommes. Sa catholicité a donc aussi deux sources : la plénitude du Christ et la plénitude virtuelle de l'humanité. Les deux sont principes de plénitude l'une pour l'autre : car si l'Église doit se plénifier à partir de sa source, le Christ, à son tour, elle plénifie le Christ, lequel a été constitué héritier de toutes choses (Hb, 1, 2) [3]. Cette réciprocité est celle de l'Alliance telle qu'elle

1. Résumé donné par S. AUGUSTIN, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3 (P. L., 43, 624) ; comp. Epist. 93, 7 (33, 333). Texte un peu plus développé de l'évêque donatiste GAUDENTIUS à la Conférence de Carthage, juin 411 (d. III, 102 : P. L., 11, 1381) : « Catholici nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes ! » Les Donatistes voulaient en rester à une Église fermée, opposée au monde.

2. *De Trinitate*, XV, 19, 34 (P. L., 42, 1084).

3. Cfr *Eph*, 1, 23 ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Ephes.*, c. 1, hom. 3, 2 (P. G., 62, 26) ; TESTIS (= M. Blondel), *La Semaine sociale de Bordeaux*

existe aux temps messianiques. Jésus-Christ est le temple, le seul temple (cf. Jn, 2, 21) ; mais la communauté ecclésiale est ce même temple, qui est à construire de pierres vivantes jusqu'à ce qu'il ait atteint sa dimension parfaite (Eph., 2, 19-22 ; 4, 7-18). L'Église est faite en Jésus-Christ, mais elle est encore à faire par l'apport des hommes. Nous savons que sa condition terrestre est paradoxale. Elle comporte toujours une tension entre deux termes antinomiques et cependant tous deux nécessaires. C'est ce que nous allons mieux expliquer sous deux titres, deux couples de mots : Incarnation et Parousie ou Eschatologie ; Pureté et Plénitude.

a) *Incarnation et Parousie ou Eschatologie.* On dirait aussi bien, dans une formulation que j'aime utiliser, Alpha et Omega [1]. Cela nous est familier, et je pourrai être bref. Tout doit être pris de l'*ephapax* de l'Acte salutaire de Dieu, Révélation et Rédemption, dont le tout est Jésus-Christ (pour autant qu'il y a de promesses de Dieu, elles sont Oui en lui, 2 Cor, 1, 20 ; Il est plein de grâce et de vérité, Jn, 1, 14). Mais tout, aussi, doit être porté à la consommation de l'Homme parfait, qui réalise la plénitude du Christ (Eph, 4, 13) —, à la dimension de ce « Christ qui est à être », *The Christ that is to be*, dont parle Tennyson [2]. Et cela, en assumant la plénitude de cet Adam à qui Dieu a dit, après l'avoir fait à son image : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-là » (Gn, 1, 28). C'est le programme même de la Catholicité :« Ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo » (Oraison après la 4e prophétie, dans l'ancien office du Samedi Saint).

Ce n'est pas là un programme idyllique, de réalisation toute divine et suave. Sa réalisation engage l'Église dans les dédales de la temporalité et de l'historicité humaine. Cela veut dire qu'il faut

et le Monophorisme. Extr. des *Annales de Philos. chrét.* Paris, 1910 ; CONGAR, art. *Catholicité*, dans *Catholicisme*, t. II (1949), col. 722-25 ; *Unité de l'Humanité et vocation des Peuples*, dans *Vie Spirit.*, Suppl., n° 44 (1958/1), p. 70-87.

1. Voir nos *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (*Unam Sanctam*, 23). Paris, 1953, p. 98 s., 148 s., 211 s., 458-61.

2. Fin du poème CV dans *In Memoriam* (Everyman's Libr. , Tennyson's Poems, vol. I, p. 331).

du temps, un temps qu'on ne peut enjamber, des délais dont on ne peut faire l'économie. — Cela veut dire que l'Évangile ne développera son plein contenu qu'à mesure que la matière historique humaine, et peut-être même cosmique, s'y prêtera, à mesure qu'elle aura réalisé les préparations ou les conditions nécessaires. Penser à ce qu'il a fallu de temps pour dégager certaines implications de l'Évangile en matière sociale (esclavage, prolétariat) : et pas seulement de temps, mais de transformations extérieures. Peut-on dire qu'on a dégagé toute les implications que l'Évangile contient en matière de paix, de fraternité humaine, et que faudra-t-il, par quoi faudra-t-il passer, pour qu'on le fasse, si toutefois c'est pour cette vie... ? A l'égard de semblables processus, les chrétiens, les hommes d'Église ne sont-ils pas trop peu inventifs, trop timides, trop patients, d'une patience qui n'est pas celle de la vertu ?

Cela veut dire encore une histoire pleinement militante. Car une des lois de la temporalité humaine ou de l'histoire, est que les choses ne vivent et ne se développent que dans la contradiction et par elle. Hegel a perçu une profonde vérité... Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, y compris d'un point de vue spécifiquement œcuménique : saint Augustin commente l'*Oportet haereses esse* en disant que, s'il n'y avait pas eu des hérésies, les catholiques auraient dormi paresseusement sur le trésor des Écritures... [1]

Ce programme de réalisation dynamique, en grande partie déterminée par les changements, les mouvements ou les accroissements du monde, exige de l'Église, une attitude correspondante : qu'elle soit ouverte à l'Histoire, ouverte aux questions des hommes, aux grands changements du monde. Cela suppose, de la part de l'Église, un effort perpétuel de mission, et donc, au niveau de la pensée, une conception dynamique d'elle-même, de son unité et de son apostolicité : alors qu'elle tend facilement à en avoir une conception statique, possessive, si ce n'est pas, même, dominatrice. Cela suppose que l'Église entende les appels qui lui sont adressés à se renouveler, à élargir les formes de sa vie : *Duc in altum* ! (Lc, 5, 4) ; « Élargis l'espace de ta tente, allonge tes

1. *De Genesi contra Manich.*, c. 1, n. 2 (P. L., 34, 173-74).

cordages, renforce tes pieux, car tu vas éclater à droite et à gauche » (Is, 54, 2-3).

Ici s'inscrivent tous les appels à l'adaptation, au renouvellement, dont nous avons accueilli le vœu en commençant. Il ne m'appartient pas d'en détailler un inventaire.

b) *Pureté et Plénitude.* Le mouvement par lequel l'Église tend à réaliser le programme de catholicité voulu par Dieu, est assez largement dépendant du mouvement et des développements de l'histoire humaine. D'une part, l'Église doit en écouter les appels ; d'autre part, l'histoire humaine est comme la carrière dans laquelle le ministère apostolique doit prendre ses pierres pour construire le temple de Dieu. Or, cette histoire humaine est faite de toute l'œuvre de civilisation : cultures, génie des peuples, cadres de vie sociale, problèmes et élaborations de la pensée, etc. Le danger est grand de syncrétisme et de mondanisation. C'est le danger qui guettait l'Église quand, après la paix constantinienne, elle a cessé d'être uniquement une Église opposée au monde, plus ou moins en marge de son histoire, attendant la Parousie. Elle a dû alors, d'un côté, devenir un organisme officiel dans le Droit Public de l'Empire et, qui plus est, honoré et privilégié ; d'un autre côté, entrer en contact avec la culture, avec le monde philosophique gréco-romain. Un double danger de mondanisation et de syncrétisme était à redouter, et beaucoup ont eu alors conscience au moins du premier de ces dangers. Bien des chrétiens ont fui l'un et l'autre danger dans le monachisme, mais d'autres les ont franchement affrontés. Cela a été la mission historique et, je le crois, la grâce, des Pères, que de le faire et d'apporter une réponse spirituellement puisée, d'ailleurs, à des sources de vie religieuse. Mais nous savons que les historiens protestants au moins ceux du XIXe et du début du XXe siècle, prétendent que l'Église et même les Pères, ont, dans une certaine mesure, succombé aux deux dangers.

A. Nygren a même, dans son *Eros et Agapè* [1], exprimé l'idée que l'histoire de l'Église est faite d'une succession et d'une alternance de synthèses, voire de syncrétismes, et de réformes. De son côté,

1. Trad. fr. par P. JUNDT, t. II, p. 15-17.

G. Ebeling a proposé de voir cette histoire de l'Église comme histoire de la lecture et de l'intelligence de l'Écriture sainte, c'est-à-dire une histoire essentiellement rythmée par les grands renouveaux bibliques [1]. Il y a du vrai dans ces vues, sinon au niveau de la doctrine, auquel pensent surtout les historiens luthériens, du moins à celui de la vie de l'Église et de ses formes concrètes d'activité. Mais on ne peut exclure a priori le niveau de la théologie et de la prédication courantes.

L'histoire de l'Église montre un processus d'enlisement chronique, et une série de renouveaux, de réformes. Penser à presque tous les conciles, à l'action de nombreux papes, des réformateurs religieux, des saints, aux grandes initiatives missionnaires, aux grands ressourcements intellectuels tels que celui de Möhler ou celui que nous vivons en ce moment. C'est comme s'il y avait une sorte de lutte entre la Pureté et la Plénitude. A trop suivre le mouvement de l'histoire, à trop vouloir en assimiler tous les apports, l'Église risque de perdre sa pureté. Or le développement qu'elle doit réaliser n'est pas un développement quelconque ; l'idéal n'est pas d'accumuler le plus possible. Il s'agit de développer *Jésus-Christ,* c'est-à-dire que la plénitude doit être celle du Principe en sa pureté. C'est pourquoi on ne peut qu'avec des corrections notables, appliquer à l'Église les idées d'évolution. Une réforme chrétienne est toujours un jugement porté sur un certain état de choses, au nom d'une réinterrogation des sources et du Principe.

Ce ressourcement dans le Principe, c'est-à-dire en Jésus-Christ, dans l'Évangile, n'est pas seulement d'idées ou de représentations, bien que ce domaine soit souverainement important : saint Paul parle de renouveler ou reconformer *notre jugement* (Eph, 4,23). Qu'on pense à l'influence, à la portée qu'auront eues au XXe siècle, le renouveau des études bibliques, ou le *Wörterbuch* de Kittel... Mais le ressourcement est, de façon décisive, celui de la vie chrétienne. G. B. Ladner a montré, dans un livre très riche [2],

1. *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift.* Tubingue, 1947.

2. *The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers.* Cambridge, Mass., 1959. Ladner pense que l'idée

qu'à la racine des mouvements de réforme qui jalonnent la vie de l'Église il y a eu toute la théologie de l'homme fait à l'image de Dieu, de l'image défigurée, et de toute la vie chrétienne conçue comme un effort pour se re-former à l'image vraie de Jésus-Christ et du modèle évangélique. N'est-ce pas cette tradition qu'on retrouve dans le propos maintes fois exprimé par S. S. Jean XXIII, d'assigner comme but immédiat, au concile, non seulement « une sage modernisation de l'Église », mais, d'abord, un renouveau de la vie chrétienne dans tout le corps catholique ?

Quand l'Église ne se réforme pas elle-même, ou ne le fait pas assez sérieusement, elle risque de voir l'exigence de pureté reprise contre elle par des réformateurs impatients, qui déchirent. Beaucoup de ruptures ont été faites au nom de la pureté, contre certains syncrétismes, certaines symbioses, certaines unions, jugées impures, avec des réalités du monde : philosophies, cultures nationales, puissances politiques, etc [1]. La Réforme n'a pas voulu, originairement, être autre chose qu'un renouvellement du jugement, de la théologie, à leur source évangélique. Mais, si elle a été faite par des génies théologiques, elle n'a pas été faite par des saints et elle n'a guère repris le programme ancien de réforme intérieure, spirituelle et morale.

Encore aujourd'hui, les protestants reprochent à l'Église sa trop grande tolérance à l'égard de tous les apports de l'histoire et de ce qui se traduit en eux, de vieil instinct religieux païen. M. Jean Guitton a pu caractériser le catholicisme comme recherche de la plénitude, et le protestantisme comme volonté de pureté [2]. La suggestion est assez éclairante. J. Hessen en a fait une anologue [3].

Cependant, s'il y a là deux attitudes exprimant deux tempé-

de réforme *de l'Église* apparaît au XI[e] s., dans le mouvement qui aura son apogée sous Grégoire VII.

1. Dom N. Oehmen rattachait les schismes à cette union du christianisme avec des cultures ou des organismes nationaux-politiques : *Le « lieu théologique » du Schisme et le travail pour l'Union*, dans *Irénikon*, 18 (1945) p. 26-50.

2. *Difficultés de croire*. Paris, 1948, p. 230 s. ; *L'Église et l'Évangile*. Paris, 1959, p. 348 s.

3. *Luther in katholischer Sicht*. Bonn, 1946, p. 39 s. ; *Platonismus und Prophetismus...* Munich, 1939, p. 178.

raments, on peut les voir coexister à l'intérieur du catholicisme lui-même. Il existe, en effet, une fois de plus, une tension entre le maintien du principe et l'appel à l'universalité, on pourrait dire : entre sainteté et catholicité, si la sainteté est souci de pureté, vif sentiment de la différence d'avec le monde, tandis que la catholicité est expansion, accueil du nouveau, contact avec le monde. Il y a des hommes qui veulent seulement garder la pureté des principes, ou de ce qu'ils croient tel, ou de ce qu'ils érigent en principes : formulations théologiques, formes liturgiques, style de la vie cléricale et de toutes les expressions du catholicisme... Ils n'ont pas d'intérêt au mouvement du monde et ne cherchent pas à le rejoindre. Parfois, ils l'ignorent, ou ne le connaissent que pour le condamner. Mais, à vrai dire, le principe dont ils veulent avant tout préserver la pureté, n'est pas lui-même le Principe-Source : c'est bien plutôt l'une ou l'autre des formes historiques, ou le système ecclésiastique : de ces formes historiques qu'il s'agirait précisément de dépasser pour être fidèle au vrai Principe et l'honorer dans de nouvelles formes, appelées par le temps qui avance !

Il y a une autre famille d'hommes, qui entendent l'appel du monde et le suivent, au risque d'innover complètement ; ils ne voient pas assez que les renouvellements doivent procéder d'une remontée au Principe ; que l'expansion est une expansion du Principe. Dans le texte même où, contre un faux principe de « Scriptura sola », il affirmait la valeur des traditions, c'est-à-dire de la plénitude, le concile de Trente partait de l'idée de conserver « la pureté même de l'Évangile » (Denzinger, 783).

« Les exigences et les raisons d'un renouveau » (c'est le titre de cet exposé) viennent à la fois de la pureté du Principe et de la plénitude à promouvoir. Le Principe, c'est l'Évangile, c'est Jésus-Christ. Il veut, pour s'affirmer, la réforme d'un certain nombre de choses que l'histoire a faites et qui ne traduisent pas bien l'Évangile, si même elles ne lui sont pas contraires et ne lui font pas obstacle. Plus on ressource sa pensée bibliquement, plus on devient exigeant à cet égard. De leur côté, les hommes au contact du monde, dénoncent souvent, au nom de leur inadaptation, certaines formes historiques d'expression, de liturgie, de vie cléricale, voire de formulation théologique, et réclament leur

révision, ou la création de nouvelles formes, qui soient ce que demande l'Évangile dans le monde actuel.

Il existe heureusement aujourd'hui beaucoup d'hommes qui, avec un sentiment sérieux de leurs responsabilités, sentent les choses ainsi. Entre les intégristes fanatiques de la pureté du système à maintenir, et les... quoi ?, comment les appeler ? disons : les partisans d'une ouverture inconditionnée, il existe un *tertium genus :* celui des réformateurs sérieux par fidélité et dans la fidélité, sur la base d'un vrai ressourcement évangélique et d'une volonté de traduire l'Évangile de Jésus-Christ dans les formes adaptées au temps dans lequel il nous est donné d'être ses témoins [1].

Y. CONGAR O. P.

1. Nous avons déjà cité (*Vraie et fausse réf.*, p. 602), en invitant à faire les transpositions nécessaires, ce beau texte de PÉGUY : « ... une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur ; une recherche à des sources plus profondes ; au sens littéral du mot, une ressource... » (*Cahiers de la Quinzaine*, 1er mars 1904 : Avertissement).

Chronique religieuse : Monastères orthodoxes en Grèce [1].

La présente chronique voudrait, en se servant de quelques ouvrages récents, donner un aperçu du monachisme en Grèce, spécialement sur la Sainte Montagne de l'Athos.

I. — Le Mont Athos.

L'intérêt pour l'Athos s'est manifesté de façons très diverses ces dernières années, tant en Grèce qu'à l'étranger. Différents problèmes y sont à l'ordre du jour ; ils sont connexes avec l'état critique dans lequel se trouve le monachisme orthodoxe un peu partout, et spécialement en Grèce. A maintes reprises, surtout dans ses Chroniques, *Irénikon* en a signalé les difficultés : question de l'indifférence générale pour la vie monastique et par conséquent du tarissement des vocations, question du vieux calendrier et des zélotes, question des kelliotes (habitants des petits monastères dépendants) et surtout celle des nationalités. Toutes ces questions sont d'ailleurs liées entre elles.

1. Le Mont Athos et les moines d'origine non grecque.

M. Mylonakos, fonctionnaire du Ministère de l'Intérieur à Athènes, a publié récemment un ouvrage riche en suggestions sur *Le Mont Athos et les Slaves* [2], dont nous retirons ici un bilan précieux. Il a vécu presque deux ans sur la Sainte Montagne

1. Le reste de la Chronique a dû être reporté au prochain fascicule.
2. Nikiphoros G. Mylonakos, *Ἅγιον Ὄρος καὶ Σλαῦοι.* Athènes, chez l'Auteur, 1960 ; in-8, 175 p., ill.

comme sous-lieutenant de gendarmerie et chef de la Section des étrangers. On est heureux d'entendre son opinion, quoiqu'elle n'apporte pas de solutions aux problèmes. Du moins l'auteur nous donne-t-il en peu de mots et avec quelques chiffres l'état des questions considérées au point de vue grec. M. Mylonakos traite surtout des nationalités et des établissements étrangers qui existent encore aujourd'hui sur la Sainte Montagne. Il en retrace brièvement l'histoire, vue surtout à la lumière de leurs rapports avec l'hellénisme. Il s'agit donc des établissements russes, serbes, bulgares et roumains. Les derniers seront sans doute peu flattés d'être énumérés parmi les Slaves, ici comme d'ailleurs habituellement en Grèce (cfr *Irénikon*, 1959, p. 259). Dans son Prologue, sont exposés très clairement la situation et le point de vue grec sur cette question, certainement très délicate, des nationalités :

« La Sainte Montagne, n'est pas aujourd'hui ce qu'elle était autrefois, mais quelque chose de bien plus. Se trouvant aux confins de deux mondes, elle constitue un puissant rempart spirituel et idéologique pour l'armée des peuples libres et croyants. Par conséquent la contribution qu'apporte notre pays à la famille démocratique des nations qui poursuivent une lutte pour la survivance de leur civilisation est bien précieuse, étant donné que, dans cette lutte, les moyens ne sont pas seulement les fusées, les satellites et les armes contemporaines et « classiques », mais bien davantage les valeurs morales et les dépôts spirituels.

Les dernières années, et précisément depuis le rétablissement des rapports entre le Gouvernement soviétique et l'Église, proviennent, du côté du rideau de fer, des manifestations nombreuses et variées d'« intérêt » pour la Sainte Montagne. Mais des doutes et des questions naissent : les chefs de l'athéisme se sont-ils peut-être réveillés et tournés vers le centre monastique de l'Orthodoxie afin d'en sauver l'âme ? Ont-ils peut-être cédé aux désirs de l'Église orthodoxe russe et est-ce elle la puissance qui suscite cet intérêt tardif ?

C'est un fait toutefois qu'entièrement sans bruit, dans les paysages idylliques de la presqu'île athonite, se heurte encore une fois le robuste esprit hellénique à la masse slave, prodigieuse par sa grandeur et par son armement mécanique. Cette constatation et l'état d'inquiétude qu'elle provoque amènent à la publication de la présente étude » (p. 5).

Dans son Introduction, M. Mylonakos s'adresse « aux hagiorites grecs qui ne perçoivent peut-être pas entièrement l'amplitude du complot qui se trame contre eux comme race ou communauté religieuse ainsi qu'à chaque homme qui croit dans le droit et dans la vérité ». Ensuite il se tourne vers les hagiorites d'origine étrangère, « auxquels notre patrie a donné l'honneur de la citoyenneté grecque » :

« Nous ne les considérons pas comme ennemis pour autant qu'ils ne nous font pas de tort. Le peuple grec, des entrailles duquel provient la majorité monastique de ce territoire, se distingue par une conception élevée du devoir chrétien, et les pieux moines d'autres nations savent qu'ils sont les bienvenus dans le lieu de leur pénitence. Toutefois nous devons souligner que le fait de caractériser ce lieu comme « international » constitue une contrefaçon de la vérité ou, au moins, une erreur déplorable. Ce coin de la terre grecque était et sera toujours grec ; les moines étrangers s'y trouvent grâce à l'esprit grec si hospitalier, à l'œcuménicité du Patriarcat de Constantinople et à l'attachement des empereurs grecs de Byzance aux enseignements divins du Nazaréen.

Mais indépendamment de ce qui précède, et en dehors de toute conception nationaliste « étroite », les circonstances ont changé aujourd'hui.

(...) Quand aux personnes déplacées en Occident et aux athonites étrangers qui rêvent nostalgiquement d'un retour des « beaux temps de jadis », leur affliction pour l'asservissement de leurs peuples est l'affliction de tout chrétien, et même à un degré qui est capable d'adoucir tous les « anciens différends » (p. 8).

Cette question des monastères étrangers sur territoire grec est bien un des problèmes les plus épineux actuellement dans l'Orthodoxie. La publication du volume commémoratif du Millénaire de la fondation [1] de la Grande Lavra fournira tout naturellement l'occasion d'y revenir. M. Mylonakos expose dans son livre le point de vue grec actuel d'une façon claire et franche. C'est aussi sous cet angle qu'il retrace à grands traits la situation historique et contemporaine de l'Athos et la position des moines étrangers qui y séjournent encore aujourd'hui.

1. En préparation à Chevetogne.

Ainsi ce livre est comme une réponse aux réclamations et aux efforts faits depuis une dizaine d'années par ces nations pour garder leur place au centre monastique de l'Orthodoxie. Tous, sauf les Serbes, se voient menacés à une échéance variable, d'une disparition complète. *Irénikon* a rapporté ces réclamations et ces interventions soit officielles, soit dans la presse. Qu'il nous soit permis de les énumérer ici. Pour les Russes : 1952, p. 389, n. 1 ; 1953, pp. 295 et 397, n. 1 ; 1954, p. 459 ; 1955, p. 203 ; 1956, p. 185 ; 1957, pp. 78 et 210 ; 1958, p. 485, n. 2 ; pour les Serbes : 1953, p. 48 ; 1955, p. 202 ; 1959, p. 208 ; pour les Bulgares : 1957, p. 78, n. 3 ; 1959, p. 208 ; et pour les Roumains: 1953, p. 395-397 ; 1954, p. 188 s. L'avant-dernier texte, où l'on avait repris l'opinion roumaine, a été cité par M. Mylonakos (p. 163 s.) d'après *Pantainos* qui n'avait pas indiqué sa source. Rien que par cette énumération, on constate que les instances des Russes, qui souffrent le plus de l'état actuel des choses, n'ont pas connu d'interruption. L'intérêt actif de la part du Gouvernement soviétique date de l'année 1954 (première visite de l'ambassadeur Sergeev) [1]. D'un côté, les Grecs ne permettront pas que les Russes y reprennent l'influence et la prépondérance qu'ils y eurent à leur apogée vers 1913 — danger d'ailleurs bien imaginaire —, de l'autre côté tous ces vastes et très nombreux édifices que les Russes avaient à peine terminés à cette date sont en train de devenir des ruines, quand les grands incendies (cinq en moins de deux ans 1959-1960) ne se chargent pas de les détruire d'un coup. M. Mylonakos se rend compte de l'état des choses :

« En gros, la presqu'île est parsemée de centaines d'habitations petites et grandes, dont la plupart et spécialement les plus petites qui ne sont pas entretenues par manque d'hommes, présentent une triste image d'abandon » (p. 49).

« Chaque année le nombre des décès est plus grand que le nombre des arrivants, par manque d'inclination pour le monachisme chez

1. Vers 1927 le Gouvernement grec aurait interrogé le Gouvernement soviétique sur ce qu'il entendait faire des monastères et des religieux russes du Mont Athos. La réponse a été conforme à ce qu'on en pouvait attendre alors : « Les monastères, mettez-y le feu ; les moines, coupez-leur la tête et jetez-les à la mer » (Archim. Bonteano, *Les douleurs de la deuxième naissance*, Paris, 1952, p. 76).

les jeunes. Les causes en sont nombreuses et variées. Le virus communiste, l'esprit, dominant aujourd'hui dans la société, du matérialisme et de la jouissance des biens de la vie, comme aussi la piété amoindrie doivent être mis parmi les principales.

Les « anciens » *(gerontes)* meurent sans successeurs et surtout les petits établissements sont abandonnés et s'effondrent par manque d'entretien. Beaucoup de monastères ne disposent pas d'un personnel suffisant et capable de pourvoir à leurs services, et les visiteurs qui ignorent la situation réelle, attribuent cela à d'autres raisons. Cette situation inquiète surtout les anciens hagiorites parce qu'elle engendre un danger très grave précisément pour l'avenir du lieu » (p. 63 s.).

2. L'ÉCOLE « ATHONIAS ».

Même l'*école ecclésiastique* Athonias, qui a recommencé à fonctionner sur une nouvelle base en 1953, ne semble pas avoir donné tous les fruits que l'on espérait d'elle. Elle est assimilée à un gymnase ; élèves et professeurs sont entretenus aux frais de la Sainte Kinotis et de l'État. Dans les années 1930-1940 quand elle était déjà installée, comme maintenant dans une aile extérieure de la skite de Saint-André (Sérail) près de Karyès, comme *école hiératique*, (école apostolique, alumnat, juvénat), elle avait fourni à peine quelques vocations. « Malheureusement les élèves ne restent pas sur la Sainte Montagne après l'achèvement de leur études ; une partie s'en va : les uns pour les études supérieures, d'autres pour déposer l'habit monastique (ils portent l'habit, etc., dès leur entrée à l'école où ils peuvent être admis dès leur 16e année), d'autres enfin pour faire carrière comme prêtres dans le monde. Pour ces raisons beaucoup d'hagiorites regardent le fonctionnement de cette école avec méfiance et scepticisme » (p.53). En principe d'après l'art. 182 de la Charte constitutionnelle de l'Athos, chaque monastère doit y envoyer deux élèves, pris parmi ses moines, novices ou candidats, cherchés en dehors de la Sainte Montagne [1]. Leur nombre varie entre 30 et 50.

1. Chaque monastère, d'après sa situation économique, est taxé pour l'entretien de l'école et de la sainte Kinotis ainsi que pour les autres besoins communs, d'après une tabelle que l'on peut trouver dans le

Les exhortations adressées aux jeunes Grecs pour se faire moines à l'Athos ne manquent pas. On trouve souvent dans les fascicules de la revue *Hagioreitiki Vivliothiki* l'appel suivant :

« Aux jeunes gens pieux ».

« Nous recommandons aux jeunes gens pieux et braves qui ont une vocation pour la vie monastique, de bien vouloir se rendre à la Sainte Montagne pour devenir moines. Les Pères, dont le nombre s'épuise chaque jour davantage et qui ont besoin d'héritiers pour leurs biens spirituels et matériels, tâchent de trouver des jeunes gens adaptés, d'une bonne conduite morale et sages pour leur transmettre tout ce qu'ils possèdent.

Aujourd'hui, à la Sainte Montagne, ne règne plus l'ancienne austérité de vie, mais les Pères se montrent pleins de condescendance envers eux pour les garder, de façon que même ceux qui ont reçu une éducation très délicate, puissent vivre auprès de leurs anciens.

En plus, pour les jeunes gens de choix et diligents, les Pères et les monastères veilleront à ce que beaucoup parmi eux deviennent même évêques. Les jeunes qui s'y rendront n'en sortiront pas avec dommages. Pour renseignements et adresses, écrivez à : Sot. Schoinas, Directeur de l'*Hagioreitiki Vivliothiki*, Volos ».

Onze jeunes moines dont quatre de la Grande Lavra, qui ont achevé leurs études à l'Athonias renouvelée, étaient en 1960-61 élèves à l'école théologique de Chalki. Lors d'une visite à l'école le 2-3 mai dernier, le Patriarche œcuménique qui est très préoccupé de l'avenir de la Sainte Montagne, les a reçus en audience et leur a fait savoir qu'il compte sur eux pour la réalisation de son plan de redressement de la Sainte Montagne : développement ultérieur de l'Athonias et repeuplement des monastères avec des éléments capables ; ainsi la Sainte Montagne pourra reprendre sa mission sacrée (*Apostolos Andreas*, n° 513, 10 mai 1961). Cet hebdomadaire officiel du patriarcat publie souvent de longs articles sur l'Athos.

Guide du P. Alexandros LAVRIOTIS, *Ὁδηγὸς Ἁγίου Ὄρους Ἄθω*. Athènes, 1957; in-8, 205 p., ill. Ainsi le monastère le plus riche, Lavra, doit contribuer annuellement par l'apport de 3.950 drachmes, et le plus pauvre, Konstamonitou, par celui de 500 drachmes. (p. 189).

3. Conditions d'entrée pour les étrangers.

L'excellent *Guide de la Sainte Montagne* du P. Alexandros Lazaridis de Lavra [1], l'actuel premier secrétaire de la Sainte Kinotis, nous fournit aussi les renseignements sur les ordonnances qui règlent l'entrée des étrangers orthodoxes dans un des monastères de l'Athos (p. 186). Voici les pièces requises :

1. Certificat de naissance et de baptême.
2. Certificat de matricule judiciaire (du tribunal correctionnel).
3. Certificat de l'autorité policière attestant que le candidat n'est pas poursuivi.
4. Déclaration du demandant qu'il reconnaît les lois de la Sainte Montagne et qu'il veut s'y conformer ; qu'il acquiert de plein droit la nationalité grecque et qu'il se soumettra au point de vue spirituel au Patriarcat œcuménique.
5. Invitation de l'établissement où il veut vivre.
6. Si l'intéressé est clerc, on exige aussi la permission de sa propre métropole ou du Patriarcat œcuménique [2].

Tout ceci suppose la demande du candidat accompagnée d'un bref *curriculum vitae.*

Ensuite la procédure est la suivante :

1) Décision de la Sainte Kinotis sur la base des éléments soumis comme indiqué ci-dessus (les 7 pièces) ;

2) Approbation du Ministère des Affaires étrangères, dont l'Athos dépend [3] ;

1. Cfr note précédente.

2. Par une décision du 16 juin 1961, le Saint-Synode de l'Église de Serbie vient de notifier ces formalités (augmentées de quelques numéros dus aux conditions locales) pour l'admission des Serbes au monastère de Chilandar. Le tout doit passer par l'évêque respectif et par le Saint-Synode. En même temps il indique les formalités à remplir par les évêques, les prêtres, les moines et les laïcs qui veulent entreprendre un pèlerinage à l'Athos « vu l'intérêt toujours croissant de notre clergé et de nos fidèles pour un voyage de pèlerinage à la sainte Montagne et au monastère de Chilandar » (*Glasnik*, 1961, p. 187 s.). Ces dernières années plusieurs Serbes y ont été admis comme novices.

3. Pour entrer en relation avec ce Ministère, l'étranger peut se mettre en rapport avec le consulat grec le plus proche.

3) Accord du Patriarcat œcuménique avec les deux approbations précédentes ; alors seulement le demandant est informé qu'il peut arriver, est reçu et enrôlé comme novice *(dokimos)* dans l'établissement qui l'a invité.

Pour les Grecs il suffit que le candidat ne soit pas poursuivi par la justice, qu'il ait des sentiments sociaux sains, qu'il ait atteint l'âge de 16 ans, et qu'il soit célibataire ou divorcé.

Le P. Alexandros ne nous indique pas de quelle date sont ces dispositions. Elles doivent être récentes puisque le métropolite Anastase, chef de la hiérarchie de l'Église russe synodale à l'étranger n'en fut informé comme d'une nouveauté par les higoumènes de Saint-Pantéléïmon et de Saint-Élie qu'au début de 1956 (*Pravoslavnaja Rusj*, 14 février 1956, p. 14 ; *Irénikon*, 1956, p. 185).

4. Les kelliotes et les zélotes.

Deux autres questions préoccupent encore les hagiorites : celle des kelliotes et celle des zélotes.

« Depuis très longtemps il existe un profond clivage entre les moines des monastères et ceux des dépendances. Ceux-ci voudraient pouvoir obtenir le droit de propriété, prendre part aux assemblées de la Kinotis et de l'Épistasia et aux fonctionnements des tribunaux. Ils poursuivent la modification de la Charte constitutionnelle, caractérisée comme une injustice qui perpétue, à leur charge et en faveur des « monastiriaques » (moines des monastères), un vieil état de servitude, antichrétien et inadmissible. Les griefs des « exartimatiques » (moines des dépendances) ont préoccupé longuement les autorités de la Sainte Montagne, l'État grec et le Patriarcat œcuménique. Différentes modifications et divers moyens pour remédier à cet état de choses ont été proposés, mais aucune décision n'a été prise jusqu'aujourd'hui ». Cet état de choses a été exploité par le Front hellénique de libération (E.A.M.) et par l'élément russe. C'est à la suite des réclamations des exartimatiques que fut envoyée en 1947 une Mission patriarcale (Mylonakos, p. 50 s. ; cfr *Irénikon* 1947, p. 305). Une *kelliotiki adelphotis* avait été dissoute en janvier 1926.

Les paroles d'un auteur et pèlerin russe de l'Athos, écrites au début de ce siècle — il a visité la Sainte Montagne une douzaine de fois avant la première Grande guerre — jettent une lumière spéciale sur la connexion des problèmes et sur les assertions de M. Mylonakos.

« Le dernier temps, s'est développé dans notre société un certain préjugé contre les moines russes de l'Athos, spécialement contre les kelliotes qui se trouvent déjà, en vertu de l'organisation originale de l'Athos, dans la plus complète dépendance de leurs monastères souverains.

Les monastères grecs qui s'estiment les seuls maîtres de l'Athos, à l'exclusion des trois monastères russo-slaves, essaient de toutes leurs forces d'étouffer l'influence toujours grandissante des Russes sur l'Athos. Par des livres particuliers en langue grecque, par des articles mensongers et calomnieux dans la presse grecque, ils nuisent de toutes les manières possibles à la signification du monachisme russe sur l'Athos et l'avilissent ».

Ces paroles que M. Pavlovskij a publiées deux fois, en 1905 et en 1907 [1], nous mettent bien dans le climat de tension qui a existé sur la Sainte Montagne depuis la fin du siècle passé. Mais en 1907 il y ajouta : « La religion se trouve en Russie déjà à l'état d'oubli ; ainsi chaque outrage aux choses saintes, écrit sous une forme acerbe, agit sur les lecteurs de façon inquiétante, et déconcerte et ébranle encore plus leur état d'esprit religieux ! »

En 1913, le même auteur commence ainsi l'Introduction à son *Putevoditelj* (p. 3) [2] :

« Dans la société russe s'est formée une opinion erronée sur les

1. Au début du Prologue de son *Sputnik russkago palomnika po sv. gorě Afonu*, Moscou, 1905, et encore au début de son *Po Afonu (opisanie russkich obitelej)*, IIe partie (p. 3) de son grand livre *Vseobščij illjustrirovannyj putevoditelj po monastyrjam i svjatym městam rossijskoj imperii i Afonu*, Nižnij-Novgorod, 1907.

2. *Putevoditelj po sv. gorě afonskoj. Privět s Afona v pamjatj* 300-*lětija carstvovanija doma Romanovych 1613-1913. Sostavil A. Pavlovskij pod redakciej Archimandrita Aleksandra. Izdanie Bratstva Russkich obitelej na Afoně.* Russkaja tipografija, 1913, in-8, 193 p. Ce *Putevoditelj* est sans doute le dernier guide russe qui ait été publié ; il mentionne encore le décès du P. Constantin Semernikov, supérieur du kellion de Saint-Jean-Chrysostome († 26 août 1913) sur le territoire d'Iviron (p. 163).

habitants de la Sainte Montagne de l'Athos. Pareil préjugé dans les conceptions s'explique, en grande partie, par les circonstances suivantes. Les derniers temps apparaissent sous l'aspect de moines athonites des particuliers, collecteurs d'aumônes qui n'ont rien de commun avec l'Athos et avec ses monastères. (...) Mais il n'est pas permis, à cause de telles gens, de se comporter avec mépris envers tout l'Athos, comme malheureusement se le permettent maintes de nos publications périodiques (surtout celles du genre judéo-maçonnique) ».

Le calendrier grégorien, pour les fêtes fixes, a été introduit par les Églises de Constantinople, de Grèce et de Chypre le 10/23 mars 1924, par celle de Roumanie le 1/14 octobre 1924 ; le Gouvernement grec l'avait adopté l'année précédente (cfr *Irénikon*, 1961, p. 142). Un seul monastère athonite, celui de Vatopédi, a suivi dès le début l'exemple et l'ordre de la Grande Église. L'opinion presque unanime des hagiorites et des autres moines grecs était et est encore que l'introduction de cet usage dans l'Église était anticanonique et illégale et ne pouvait être décidée que par un concile œcuménique. Une mission patriarcale envoyée à l'Athos en 1927 pour obtenir l'introduction du nouveau calendrier essuya un refus catégorique. Ainsi l'Athos, le bastion de l'Orthodoxie, est devenu le foyer et le centre spirituel des propagandistes paléoïmérologites.

« Une partie des hagiorites, partisans du vieux calendrier, en majorité des « exartimatiques » grecs et roumains, poussés par une opposition implacable, par leur indigence d'esprit et par un zèle mal compris (zélotes), n'obéissent pas aux dispositions de la Charte constitutionnelle et aux décisions des 20 monastères suzerains. En 1926 ils ont constitué une « Association sacrée des moines hagiorites », ou « des Pères zélotes de la Sainte Montagne », *Hieros Syndesmos Ziloton Pateron Hagiou Orous*, qui compte aujourd'hui environ 300 membres » (Mylonakos, p. 55).

Cela ferait environ un cinquième des moines présents sur l'Athos. Le secrétaire actuel de ce Syndesmos est le moine Antonios Moustakas, collaborateur fidèle de la feuille *I Phoni tis Orthodoxias* (cfr *Irénikon*, 1961, p. 64). Le moine Theodosie

Bonteanu (*Istorisirea unei călătorii în Muntele Athos*, Sf. Monastire Neamţu, 1930, p. 63-69), confirme les affirmations sur les moines fanatiques roumains qui allaient jusqu'à donner les sacrements de baptême - confirmation et bénir les mariages (« couronner ») à distance [1] et envoyaient la sainte Réserve et le saint Myron par la poste.

« Ils ne reconnaissent pas le Patriarche œcuménique qui, d'après eux, est schismatique ; ils ne commémorent pas son nom et se considèrent comme les seuls observateurs authentiques des canons et des traditions de l'Église Orientale du Christ » (Mylonakos, p. 55). Leur argument fort qui fait presque toujours impression en Grèce, est que cette nouveauté, parmi tant d'autres, est due à l'initiative du grand hérésiarque et antéchrist, le pape de Rome (cfr *Irénikon*, 1960, p. 214 s. ; 1961, p. 198).

Dans l'*Himerodeiktis* (calendrier) de 1961 du groupe B des paléoïmérologites il y a un chapitre : « L'apostasie de l'Église de Grèce » qui contient ce texte très clair : « Il va de soi que cet acte (l'introduction du calendrier papiste) a rendu l'Église officielle SCHISMATIQUE et que les sacrements célébrés par elle sont INVALIDES » (p. 2qs.).

Parmi d'autres raisons, l'attitude intérieure des moines envers le nouveau calendrier peut expliquer la grande tolérance des hagiorites vis-à-vis des Zélotes. Un cas typique nous est fourni par le moine Avvakoum de Lavra, décrit d'une façon si sympathique par KÄSTNER, *Die Stundentrommel*, p. 117-132. Ayant vécu longtemps comme ermite et après avoir construit une chapelle dans un lieu assez désert près de Prodromul, le P. Avvakoum a rejoint la Grande Lavra où il se voue sans arrêt aux services les plus humbles et les plus durs (par exemple la fabrication du vin et du raki). M. Kästner a gardé de lui le souvenir d'un saint François d'Assise vivant et protestant par sa façon de vivre contre son milieu. Il

1. « A distance », c'est-à-dire en faisant la cérémonie (l'akolouthia) à l'Athos pour des enfants ou d'autres personnes se trouvant en Roumanie. Ici les adhérents de l'ancien calendrier *(stil)* étaient et sont appelés *stilistes*. L'higoumène de Longovarda à Paros, l'archimandrite Philotheos Zervakos, mentionne le fait d'un hiéromoine de Jérusalem qui écrivit à des parents à Athènes qu'il accomplirait le baptême dans la Ville Sainte (où l'on suit toujours le vieux calendrier) pour le cas où ils ne trouveraient pas un prêtre paléoïmérologite pour leurs enfants à Athènes (*Hagioritiki Vivliothiki*, 1960, p. 304 s.). Il y donne d'autres exemples du fanatisme des paléoïmérologites. Aujourd'hui encore une bonne partie du clergé paléoïmérologite (évêques et prêtres) provient de l'Athos.

connaît la Sainte Écriture et beaucoup de textes des Pères par cœur et fait la leçon aux « théologiens » visiteurs et aux *proïstamenoi* de Lavra, mais il n'a plus fréquenté un office liturgique ou communié depuis une trentaine d'années précisément parce qu'on commémore un patriarche censé hérétique. Émule des fous pour le Christ, dont la joie remplit son cœur, d'un aspect hirsute qui rappelle le saint Jean-Baptiste des plus anciennes icones byzantines, il s'est fait le serviteur de tous tout en n'étant soumis à personne et continue à faire l'étonnement de beaucoup de pèlerins (août 1961). De la même tolérance jouissent les *kaviotes*, « la couche inférieure de la société monastique » (Mylonakos, p. 52).

Aussi personne en Grèce ne songerait à leur appliquer les articles 5 et 183 de la Charte constitutionnelle de l'Athos qui défendent la résidence de schismatiques sur la Sainte Montagne et la formation de n'importe quelle corporation *(somateion)* ou fraternité *(adelphotis)*. Encore moins songerait-on à les faire expulser *manu militari* ou par la police pour les disperser dans le pays où ils ne susciteraient que des troubles supplémentaires. C'est ce qu'avait fait la Russie en 1913 quand le gouvernement tsariste a ramené sur le *Cherson* (fin juillet), débarqué à Odessa et dispersé sur son territoire 621 moines russes athonites coupables de l'hérésie d'onomatolâtrie *(imenoslavie)* ; un second convoi de plus de 200 moines fut rapatrié quelques mois plus tard (cfr *Échos d'Orient*, 1913, p. 265, 455 s., 555 s. ; 1914, p. 265 s.). En 1914, le Saint-Synode russe demanda au Phanar de pouvoir renvoyer à l'Athos un certain nombre de ces moines revenus à résipiscence, mais ce fut en vain. Ces troubles furent le début du déclin rapide du monachisme russe sur l'Athos. Pendant la première Grande guerre, plusieurs centaines de moines russes furent encore rappelés sous les armes par les armées opérant en Macédoine. Puis vint la révolution soviétique et l'arrêt complet des vocations et des subsides provenant directement de l'U. R. S. S.

5. Les monastères et leurs dépendances

Nous pouvons passer maintenant à l'explication des tableaux empruntés presque tous à M. Mylonakos ; cela nous donnera un aperçu général de la situation actuelle du monachisme athonite.

janv. 1958 à 1960. Monastères souverains (« Monaí »)	Skites					Kellia						Grecs		Russes		Bulg.		Serb.		Roum.		déc. 1959 total	Higoumène (mars 1961) l'Archimandrite
	Gr.	Ru.	Bu.	Rou.	Tot.	Gr.	Ru.	Bu.	Rou.	Tot.		M	D	M	D	M	D	M	D	M	D		
1. Meg. Lávras	2[a]			1[b]	3	48	3	1	4	56	i	83	331		10						35	459	
2. Vatopedíou	1[c]	1[d]			2	22			3	25	i	52	56		11						10	129	
3. Ivíron	1[e]				1	14	2			16	i	50	47		2				1	1		101	
4. Chilandaríou (serbe)						11	4		1	16	i	1	26	4	9			22			1	63	
5. Dionysíou						3				3	c	46	6								1	53	Gavriíl
6. Koutloumousíou	1[f]				1	15	1		1	17	c	25	78								4	107	Kyrillos
7. Pantokrátoros		1[g]			1	8		2		10	i	19	45		18		2		1		33	118	
8. Xiropotámou						3	1			4	i	35	6		2							43	
9. Zográphou (bulg.)								1		1	c	1				17		1		2		21	Prokópij
0. Dochiaríou											i	28								1		29	
1. Karakállou						5	1			6	c	33	6		3							42	Pávlos
2. Philothéou						3	3			6	i	25	16		3							44	
3. Símonos Pétras						2				2	c	24	3									27	Charalámpis
4. Hagíou Pávlou	1[h]			1[i]	2	2				2	c	40	51							3	21	115	Andréas
5. Stavronikíta						2	1	1		4	i	9	12		5				1		8	35	
6. Xenophóntos	1[j]				1						c	38	28									66	Evdókimos
7. Grigoríou						4				4	c	43	10									53	Vissaríon
8. Esphigménou						1				1	c	43	2							1		46	Athanásios
9. Rossikoú			1[k]		1						c	2	2	52		1		2		2		61	Ilián
0. Konstamonítou											c	29										29	Philáretos
Total	7	2	1	2	12	143	16	5	9	173		626	725	56	63	18	2	25	3	10	113	1.641	

i = idiorrythmique
c = cénobitique

M : moines dans les 20 « Monai » (monastiriakoi)
D : moines dans les Dépendances (*exartimatikoi*).

Établissements 1913	Grecs	Russes	Bulgares	Serbes	Roumains	Géorgiens	Total
20 monastères	2.285 (17)	1.183 (1)	180 (1)	76 (1)	18		3.742
12 skites	595 (7)	282 (2)	27 (1)	13	121 (2)	5	1.043
204 kellia	628 (154)	186 (31)	24 (6)		49 (12)	6 (1)	893
456 ermitages	198	263	12		191	3	667
Total	3.706	1.914	243	89	379	14	6.345

Les chiffres entre parenthèses indiquent le nombre des établissements respectifs.

Moines	1885	1903	1913	1935	1943	1950	1956	1958	1959
Grecs	2.653	3.276	3.706	2.359	1.800	1.599	1.550	1.400	1.351
Russes	2.440	3.496	1.914	920	700	304	154	130	119
Bulgares	225	307	243	140	120	55	34	34	20
Serbes	44	16	89	40	35	29	26	24	28
Roumains	164	286	379	350	220	173	129	122	123
Géorgiens		51	14	7	3				
Total	5.526	7.432	6.345	3.816	2.878	2.160	1.893	1.710	1.641

	1913				1959			
Établissements	Mon.	Skites	Kellia	Total	Mon.	Skites	Kellia	Total
Grecs	17	7	154	178	17	7	143	167
Russes	1	2	31	34	1	2	16	19
Bulgares	1	1	6	8	1	1	5	7
Serbes	1			1	1			1
Roumains		2	12	14		2	9	11
Géorgiens			1	1				
Total	20	12	204	236	20	12	173	205

Visiteurs	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959
Grèce	1.394	813	657	580	582	1.050	2.053	2.112
Amérique	40	48	123	52	32	53	74	109
Allemagne	14	48	85	130	190	247	369	289
France	39	49	62	82	95	96	437	113
Angleterre	17	33	61	49	28	48	76	91
Pays-Bas	9	10	19	34	32	27	40	49
Scandinavie	6	7	15	15	15	12	10	16
Rideau de Fer	5	9	11	11	5	40	21	67
Divers	45	79	240	71	101	94	102	130
Total	1.569	1.096	1.273	1.024	1.080	1.667	3.182	2.976

Noms des Skites (tableau p. 358). Les exposants en lettres de ce tableau se réfèrent à la liste ci-après :

a) *Hagias Annis ; Hagias Triados*, à Kavsokalyvia. b) *Timiou Prodromou*, ou *Prodromul*. c) *Hagiou Dimitriou*. d) *Hagiou Andreou*, *Saraï* ou *Sérail*. e) *Timiou Prodromou*. f) *Hagiou Panteleïmonos*. g) *Prophitou Iliou*. h) *Hagias Theotokou*, à Nea Skiti. i) *Hagiou Dimitriou Lakkou*, ou *Lacul*. j) *Evangelismou tis Theotokou*. k) *Kimiseos tis Theotokou*, *Xylourgou* ou *Bogorodica*. Les noms des monastères et des skites ont été laissés au génitif, d'après l'usage grec traditionnel.

Les deux skites russes (d) et (g), la skite bulgare (k) et la skite roumaine (b) sont cénobitiques ; les autres sont idiorrythmiques.

La désignation des différentes espèces d'établissements athonites a évolué au cours des siècles. Actuellement on y connaît comme cela a été codifié dans la Charte constitutionnelle de 1924-26 :

1) Les 20 *monai* suzerains et propriétaires de toute la Sainte Montagne (terrains, plantations et bâtiments). Les 20 représentants de ces monastères, élus chaque année en janvier, forment la *Hiera Kinotis*, le pouvoir législatif et judiciaire. Ils sont divisés en 5 tétrades de 4 épistates (dont le premier a le titre de protépistate, la plus haute dignité de l'Athos) dans l'ordre suivant :

I : 1. 10. 16. 18. II : 2. 6. 11. 15. III : 3. 7. 12.13. IV : 4. 8. 14. 17. V : 5. 9. 19. 20. A tour de rôle une des tétrades forme la *Hiera Epistasia*, le pouvoir exécutif, pour une année ; elle entre en charge le 1 juin. La tétrade II est en fonction pour l'année 1961-62. Seuls les représentants d'1 à 5 peuvent être protépistates.

Les higoumènes des monastères cénobitiques sont élus à vie et assistés ordinairement par deux *gerontes*, élus pour un an. Au gouvernement des monastères idiorrythmiques président, pour les affaires courantes, les *epitropoi* (ordinairement trois, parfois deux), élus pour un an parmi et par l'assemblée des *proïstamenoi*. Comme individus les *proïstamenoi* sont soumis aux *epitropoi* réunis, mais comme assemblée ils leur dictent la loi et examinent leur gestion des affaires. Les élections sont

approuvées chaque année par le Patriarcat œcuménique (cfr *Apostolos Andreas*, n° 504, 8 mars 1961, avec les noms des *gerontes* et des *epitropoi* pour l'année 1961-62).

2) Les *skites* cénobitiques sont d'institution récente : la première, celle du Prophète Élie date, comme telle, officiellement du 26 août 1839. C'est aussi le début de la montée de l'influence russe. A la tête de ces skites se trouve un higoumène comme dans les monastères cénobitiques ; en grec, toutefois, ces higoumènes n'ont que le titre officiel de *dikaios*.

Les skites idiorrythmiques sont composées d'une agglomération de *kalyves*, habitées par 1 à 6 moines, avec une église centrale, le *kyriakon*, sous la direction d'un *dikaios* et de son conseil. Le supérieur d'une kalyve s'appelle *geron*.

Pour le gouvernement intérieur, les skites sont indépendantes ; pour le gouvernement extérieur, elles dépendent du monastère souverain avec lequel elles ont conclu un contrat.

D'autres *kalyves*, non groupées en skites, dépendent directement de l'un des « monastères ».

3) Les *kellia* sont cédés par contrat à trois moines (au maximum) qui se succèdent et qui peuvent s'associer trois novices au plus. Le plus ancien a le titre de *geron*. Après la mort des trois, le contrat expire. Les novices doivent être agréés par le monastère suzerain et c'est dans ce dernier qu'ils reçoivent la tonsure monastique. Les kellia sont donc bien plus dépendants des « monastères » que les skites.

4) Les *kathismata* sont des maisons (avec ou sans terrain) cédées à 1, 2 ou 3 moines (sans droit de succession) dans le voisinage d'un monastère pour une certaine somme avec le droit d'être nourris par le « monastère ».

5) Les *hisychastiria* se trouvent loin des autres établissements et s'appellent *erimitiria*. Ils sont cédés à 1, 2, ou 3 moines (avec droit de succession) et ne possèdent pas de terrain. Ils se trouvent surtout sur les pentes escarpées au bout du haut massif de l'Athos. Le nombre actuel des (4) et (5) n'est pas indiqué.

Tout changement des skites en « monastères », ou des kellia en skites, ou des kalyves en kellia est absolument défendu (art. 133 de la Charte constitutionnelle).

Cette stipulation, ainsi que celle qui défend la formation de n'importe quelle association athonite, sont des manifestations de la volonté de maintenir la prépondérance de l'hellénisme contre un possible retour de la tactique russe appliquée au siècle passé. Celle-ci avait réussi, par ces moyens, à augmenter considérablement l'influence russe. Pour défendre leurs intérêts et surtout ceux de leurs kelliotes, ceux-ci avaient constitué, après un essai infructueux, le 14 mai 1896, le *Bratstvo russkich obitelei (kelij)*, la Fraternité des monastères (kellia) russes, en mémoire du couronnement du tsar Nicolas II. A. Pavlovskij (*Po Afonu*, p. 95-100), a publié le texte de l'*Ustav* (Règlement en 34 paragraphes). Cette association fut reconnue officiellement par le Gouvernement russe. Tous les supérieurs athonites en étaient membres. En 1913 le siège de la Fraternité se trouvait au kellion de Saint-Ignace à Karyès. Dans son *Sputnik* (1905, p. 9-11) le même auteur énumère 65 kellia russes ; dans son *Putevoditelj* (1913, p. 63-66) figurent, en plus du Rossikon et des quatre skites russes (Saint-André, Saint-Élie, la Nouvelle Thébaïde et Chromica) 82 *kellejnyja obiteli* russes, situées sur le terrain des monastères non russes, avec indication du nom du *nastojatelj* (supérieur). M. Pavlovskij fit remarquer toutefois que sa liste comportait plusieurs *kalyves* possédant une église, mais n'ayant pas les droits des *kellejnyja obiteli*. Puis il y ajouta ce commentaire : « Dans les kellia grecs vivent ordinairement 3 à 7 hommes ; dans les communautés des kellia russes le nombre des habitants varie entre 7 et 160 hommes » (p. 73 ; à la p. 63 : « de 5 à 100 frères »).

« Avec l'apparition des moines russes sur la Sainte Montagne, l'Athos est devenu sensiblement plus populeux et, ceci est capital, il a commencé à se réorganiser tant extérieurement que dans sa vie intérieure spirituelle. Au point de vue extérieur apparurent des constructions, en pleine harmonie avec la nature pittoresque de l'Athos, plus fortes et plus belles que la plupart des masures des kellia grecs. Regardez le monastère et les skites ou n'importe lequel des kellia russes (décrits ici), voilà quelque chose de beau. On y voit clairement qu'ici vivent des hommes qui ont le zèle de la beauté de la Maison de Dieu et qui s'efforcent de garantir leurs monastères pour l'avenir. Ce dernier point est très important. Que tarisse la charité du peuple russe pour l'Athos, alors il devient impossible d'y

vivre. Les monastères doivent se ruiner, passer de nouveau dans les mains des Grecs et le monachisme russe doit s'anéantir sur l'Athos, sauf de rares exceptions » (*Sputnik*, p. 172 s.). La Nouvelle Thébaïde et Chromica n'ont jamais été reconnnes officiellement comme skites.

Actuellement les moines russes des kellia, kalyves et ermitages s'adressent de préférence à leur monastère souverain pour leurs problèmes, en cas de maladie et pour les soins médicaux ou s'ils doivent être envoyés à une clinique. Saint-Pantéléïmon prend sur lui les responsabilités et les affaires qui doivent être présentées à la Hiera Kinotis. Autrefois Chromica possédait un hôpital.

M. Pavlovskij estima le nombre des moines russes (avant l'expulsion des onomatolâtres qu'il ne mentionne pas) à 4.800, les Grecs à 3.900, les « Moldaves » à 400, les Bulgares à 500, les Serbes à 150 et les Géorgiens à 50 (*Putevoditelj*, p. 66). Notons ici que le dernier Géorgien mourut en décembre 1949. Les *Géorgiens* furent évincés de leur monastère national Iviron au XIVe siècle ; le patriarche Calliste Ier (1350-1353 ; 1355-1363), ancien moine d'Iviron, relégua les Ibères, pour le service divin, dans une chapelle ou paréglise et donna le katholikon (église principale) aux moines grecs en 1355. Jusqu'à cette date l'higoumène d'Iviron signait les actes officiels toujours en géorgien. Il n'y eut pas de continuité entre les Géorgiens du moyen âge et ceux de la fin du XIXe siècle qui arrivèrent à l'Athos avec l'affluence russe.

Parmi les nationalités balkaniques représentées à l'Athos il faudrait aussi nommer les *Albanais* qui vers 1930 y étaient une dizaine, d'après le P. Bonteanu, (*Istorisirea*, p. 26). Comme l'Albanie n'est devenue indépendante qu'en 1912 et que les Albanais n'ont jamais possédé ou régi un établissement propre au Mont Athos, ils ne sont jamais indiqués à part. D'autre part parmi les moines nés sur territoire albanais se trouvaient surtout des Épirotes, fervents patriotes hellènes [1].

1. Deux exemples : le P. Evlogios Kourilas de Lavra, né en 1880 à Ziçisht ou Zitsista près de Korça ou Korytsa, dont il devint évêque lors de la proclamation de l'autocéphalie de l'Église albanaise en 1937 ; il dut quitter son siège en 1939 à cause de ses sentiments hellènes (cfr sur son activité politique et militaire, comme moine étudiant, pour la défense de l'hellénisme en Macédoine et dans l'Épire du Nord, *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1961, pp. 159-162) ; il mourut à Stratoniki le 21 avril 1961. —

Les chiffres de 1885 sont empruntés à M. GEDEON, *Ὁ Ἄθως*, Constantinople, 1885 ; ceux de 1903 à Gerasimos SMYRNAKIS, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος*, Athènes, 1903, ou à Kosmas VLACHOS, *Ἡ Χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ Μοναὶ καὶ Μοναχοὶ παλαί τε καὶ νῦν*, Volos, 1903 ; ceux de 1913 à l'*Ekklisiastikos Kiryx* de Chypre du 15 décembre 1913 (cfr *Échos d'Orient*, 1914, p. 172 s., d'après lesquels nous ajoutons le tableau des établissements de 1913). Ces derniers chiffres ont été composés après le départ forcé des Russes onomatolâtres (cfr plus haut, p. 357). Sous le vocable d'« ermitages » (456) il faut comprendre les « kathismata » et les « erimitiria » ; le nombre de leurs occupants (667) est fort sujet à caution.

Les *visiteurs* provenant des pays derrière le « Rideau de fer » sont presque exclusivement des Yougoslaves, comme on peut s'en rendre compte par la liste plus détaillée, publiée pour les années 1952-1956 par le P. Alexandros (p. 178). Les chiffres donnés pour les visiteurs grecs par M. Mylonakos et par le P. Alexandros coïncident ; ceux des visiteurs étrangers ne concordent point. Un exemple : chez le P. Alexandros on trouve 180 et 196 visiteurs français pour les années 1955 et 1956 ; et le total de ces deux années est respectivement de 1099 et 1.528 ! Où se trouve la raison de ce désaccord ? Sous « Pays-Bas » M. Mylonakos entend la Belgique et la Hollande.

Une question — qui sans doute doit recevoir une réponse affirmative — se pose encore : les Athonites qui vivent habituellement en dehors de la Sainte Montagne, sont-ils compris dans les chiffres ? Comme on le sait, beaucoup d'hagiorites se trouvent en Grèce (et quelques-uns même à l'étranger) au service des

Un autre moine albanais d'origine et bien connu sur la Sainte Montagne, fut l'évêque de Melitoupolis, Hiérotheos Andon Yaho, né à Carshovë près de Leskovik (1878). Après avoir été exarque du patriarcat œcuménique et métropolite de Korça (1923-1929), il dut quitter le pays sur ordre du Gouvernement, se retira à l'Athos et mourut à Salonique en 1956 (cfr *Irénikon*, 1956, p. 185). Il célébrait les ordinations et les cérémonies pontificales à l'Athos avant Mgr Nathanaïl de Lavra, l'évêque actuel de Melitoupolis et recteur de l'Athonias. Le métropolite Fan S. NOLI, *Fiftieth Anniversary Book of the Albanian Church in America, 1908-1958*, Boston, 1960, pp. 13 et 242, parle de Mgr Hiérotheos avec beaucoup de respect, ce qui n'est pas le cas pour Mgr Evlogios. (p. 18).

métropolites ou comme desservants des paroisses, tant dans l'Église officielle que chez les paléoïmérologites. Sur la question de leur rappel ou renvoi à l'Athos ne semble pas régner une unanimité de vues entre les différentes autorités compétentes et intéressées (cfr *Irénikon*, 1952, p. 60, n. 1 et p. 284 ; 1953 p. 290, n. 1 ; 1954, p. 313 ; 1955, p. 428 ; 1956, p. 299 ; 1957, p. 209).

Une autre question ou une réflexion qui s'impose, à l'étude de la descente constante et rapide des effectifs depuis 1913, est la suivante : si le danger d'une infiltration communiste est la raison principale de la réserve chez les Grecs dans l'admission des candidats originaires des pays de derrière le rideau de fer, combien de novices provenant de Roumanie, de Bulgarie, de Serbie et d'Albanie ont été admis sur la Sainte Montagne entre les années 1926-1940, période pendant laquelle aucun de ces pays ne se trouvait encore sous le joug communiste, pour ne pas parler des Russes émigrés après la révolution soviétique, chez qui on ne devait guère supposer des tendances communistes ?

6. L'Athos et l'Orthodoxie.

Sur cette question, il peut être utile d'écouter une voix modérée, provenant d'une nation et d'une Église dont les rapports avec la Grèce et avec son Église sont actuellement assez bons. C'est pratiquement la seule nation, considérée comme étant située derrière le rideau de fer, à laquelle les autorités compétentes permettent d'envoyer des candidats pour son monastère, c'est-à-dire pour celui de Chilandar. Il s'agit de l'éditorial *La signification de la Sainte Montagne pour l'Orthodoxie*, publié par la revue de la Faculté de théologie de Belgrade *Bogoslovlje*, 2 (1958), p. 1s., et cité même en partie par *Ekklisia* du 15 février 1959, p. 71, sans la moindre critique (cfr *Irénikon*, 1959, p. 208). La visite officielle du patriarche serbe German au Mont Athos en mai 1959 donna encore plus de poids aux vœux exprimés ici (cfr *Glasnik*, 1959, pp. 336-347). Ils nous semblent résumer le mieux et de la façon la plus objective le sentiment commun de l'Orthodoxie intéressée.

Après avoir insisté sur les mérites et les gloires de cette répu-

blique monastique interorthodoxe depuis le Xe siècle, l'éditorial continue :

« Sa plus grande signification se trouve certainement dans le fait que sur son terrain s'est réalisée une des principales caractéristiques dogmatiques de l'Église orthodoxe en général, son *unité* et son *universalité*. Vraiment, l'esprit d'unité et d'universalité est parvenu jusqu'aux dernières conséquences dans la vie des moines hagiorites. A cela a contribué le fait que, malgré l'énorme majorité des monastères grecs, le nombre de moines des autres Églises locales orthodoxes était à un niveau analogue. Par là on peut comprendre que, par exemple, d'un côté, les empereurs byzantins, dans leurs chartes, non seulement assuraient leurs droits aux monastères slaves, mais leur donnaient même aussi certains privilèges, tandis que de l'autre côté, les kraljs, les rois, les princes et les despotes slaves soutenaient abondamment les monastères grecs.

Depuis que, en 1913, la Sainte Montagne est passée dans la composition de l'État orthodoxe grec, ses perspectives pour une montée ultérieure et une marche sans entraves ont considérablement grandi. C'est encore la raison pour laquelle la juridiction sur la Sainte Montagne, sa direction spirituelle est restée sans interruption dans les mains de la Grande Église, le patriarcat de Constantinople. Mais la Sainte Montagne est l'endroit unique où aussi dans la suite pourront se trouver ensemble, dans des conditions égales, chacun dans sa maison, mais de nouveau tous réunis, les représentants de toutes les Églises orthodoxes locales, où tous, d'un cœur et d'une âme, confesseraient leur Orthodoxie et de cette manière poursuivraient le travail de la réalisation du commandement du Christ : « Qu'ils soient tous un » (*Jn* 10, 16 ; 11, 52). Entre-temps la situation de la Sainte Montagne, spécialement après la deuxième guerre mondiale, s'est modifiée peut-être par la force des circonstances, mais peut-être aussi par une insuffisante compréhension. Sa force devient chaque jour moindre parce que l'afflux des moines des différentes parties de l'Orthodoxie est considérablement tombé. Pour cette raison on s'attend avec droit à ce que le patriarcat de Constantinople et l'État grec aident la Sainte Montagne à retrouver sa splendeur et sa grandeur et à la mettre en état d'être le centre d'une action universelle et unique de toute l'Église orthodoxe. Ceci rehausserait certainement encore le prestige de la Mère, la Grande Église, et offrirait l'occasion à tous les théologiens orthodoxes d'aider, sous sa direction, au travail de l'affirmation de la pensée

scientifique théologique orthodoxe et à la réalisation du Royaume de Dieu sur la terre. Dans le cas contraire, la Sainte Montagne resterait une partie inerte de l'Église grecque qui témoignerait, comme monument culturel-historique de différents peuples, seulement de son ancienne gloire et grandeur, tandis qu'à sa signification contemporaine on ne pourrait même pas penser. Mais l'Orthodoxie sera entre-temps et sera dans la suite éminemment action ; seulement dans ce cas elle resterait sans ce centre, donné par Dieu, tel que peut et doit l'être la Sainte Montagne de l'Athos ».

Comme l'on peut s'en rendre compte par les tableaux et comme l'a fait remarquer également M. Ivan Michaelson Czap, avocat et membre du Conseil Métropolitain de l'Église russe américaine (Philadelphia, Pa.) dans *The Russian Orthodox Journal*, février 1960, le fait de parler de monastères slaves et non slaves, est une question de dénomination surtout technique. Dans les siècles passés presque tous les monastères ont profité de la bienfaisance de toutes les nations orthodoxes et de leurs princes. Les moines eux-mêmes sont rarement intéressés aux origines nationales de leurs confrères, mais plutôt au fait de la vie commune de consécration à l'Orthodoxie. Ils vivent en général pacifiquement ensemble dans « le jardin de la Panagia ». Ceci toutefois n'exclut pas une profonde affliction chez les moines d'origine étrangère (russes, bulgares et roumains) devant la perspective d'une extinction plus ou moins prochaine et devant les nombreuses ruines de leurs établissements achevés il y a à peine cinquante ans [1].

Aux États-Unis s'est constituée, il y a quelques années, une association, *The Friends of Mount Athos*, (cfr *Irénikon*, 1955, p. 307), qui s'efforce d'intéresser les Américains au sort de la Sainte Montagne. L'animateur de cette association est M. Czap. Parmi les suggestions que celui-ci exprime à la fin de son article, notons la dernière : « Prier (Dieu) que les autorités grecques soient guidées (en ce qui concerne le gouvernement et l'administration de l'Athos) vers une action vraiment chrétienne et orthodoxe ».

Un autre orthodoxe, prêtre et éminent théologien, nous posait récemment la question : « Le Mont Athos est-il un centre d'hellé-

1. Au moment où nous écrivons ceci (juillet 1961) les moines roumains ne sont plus que 110 dont 10 macédoroumains.

nisme ou un centre d'Orthodoxie œcuménique ? » L'avenir prochain nous dira si la Sainte Montagne restera, pour employer les expressions du P. Alexandros au début de son Prologue, « tant un centre monastique panorthodoxe qu'un musée chrétien immense et vivant d'intérêt international ».

7. Revues hagiorites.

Ces derniers temps deux périodiques consacrés presque exclusivement aux choses de l'Athos ont paru en Grèce. Le premier, l'*Hagioreitiki Vivliothiki*, avec le sous-titre : Revue mensuelle ecclésiastique et religieuse, fut fondée en octobre 1936 par le P. Spyridon Kampanaos, moine médecin de Lavra († 1/14 juin 1940) et M. Sotirios N. Schoinas, à Volos. Le dernier fascicule de 1960, nº 291-292, était spécialement consacré à célébrer ses 25 années d'existence. Hagiorites, autres moines, métropolites, prêtres, moniales, et laïcs y collaborent par des articles ordinairement très courts et nombreux, une trentaine par double fascicule ; de fait la revue est bimestrielle. Elle contient parfois des textes inédits tirés des manuscrits de l'Athos. M. Schoinas qui est un paléo-héortologite (comme il le dit ordinairement), mais en communion avec l'Église officielle, a édité ou réédité plusieurs œuvres de spiritualité, surtout monastique, parmi lesquelles les œuvres ou publications de Nicodème l'Hagiorite tiennent une place importante. *Irénikon* en a recensé déjà plusieurs.

L'autre revue, plus réduite et modeste, *Hagios Pavlos ho Xiropotamitis*, Revue hagiorite mensuelle (de fait toujours bimestrielle), publiée par le monastère Hagiou Pavlou, a paru de juin 1950-mars 1959, sous le kathigoumène et archimandrite Séraphim († 3/16 avril 1960). Imprimée à 2.000 exemplaires, elle fut distribuée gratis et soutenue par des dons volontaires. La Sainte Kinotis ayant repoussé la demande de l'higoumène Séraphim de pouvoir installer une imprimerie dans son monastère, pour diminuer les frais d'impression, elle dut être imprimée à Salonique. Elle était exclusivement consacrée aux choses de l'Athos.

8. TRAVAUX A L'ATHOS.

Sous l'higouménat de l'archimandrite Séraphim (1920-1960), le monastère Hagiou Pavlou, un des plus florissants de la Sainte Montagne, a fait construire, « malgré beaucoup d'opposition et de cris » de la part des hagiorites, de 1952-1957, une route carrossable longue de 17 km à travers la montagne jusqu'à la côte opposée septentrionale près de l'ancien port-arsanas des Amalfitains. Cette route, qui lui a coûté un million de drachmes, lui permet le transport commode, par camion, des bois exploités, un des grands revenus de plusieurs monastères, et aussi de parer au danger d'incendies des bois. Lors des incursions communistes en 1946, tous les bois de Lavra et la moitié des bois d'Hagiou Pavlou avaient péri dans d'énormes incendies. Au début (1952-1954) ce travail a procuré un gagne-pain à 500 ouvriers laïcs. L'exemple d'Hagiou Pavlou a été suivi par les monastères de Xiropotamou et de Saint-Pantéléïmon sur leur territoire. Le transport et toute l'exploitation des bois sont devenus moins coûteux et plus rentables grâce aussi aux scies mécaniques. Ainsi l'on trouve dans l'*Hodigos* du P. Alexandros, à la fin de beaucoup d'autres renseignements pratiques, des listes avec les mesures et les différents prix des espèces de bois débités à l'Athos, le tout approuvé par la Sainte Kinotis, le 12 mars 1957. — Chilandar situé dans un terrain relativement plat emploie, pour les travaux agricoles, un tracteur depuis 1955, don du maréchal Tito.

9. LAÏCS A L'ATHOS.

A la fin de 1913, le personnel laïc aurait compris 1.625 personnes (*Échos d'Orient*, 1914, p. 172). Actuellement il y a environ un millier de laïcs occupés plus ou moins régulièrement sur l'Athos (Mylonakos, p. 65) dont 60 sont au service de l'État sous la direction du gouverneur général : secrétaires, gendarmes, douaniers, employés des P. T. T., professeurs à l'Athonias. Le gouverneur actuel M. Konst. Konstantopoulos (cfr *Irénikon*, 1957, p. 78, n. 3), qui y représente le Gouvernement grec depuis 1952, est considéré par les hagiorites comme « une

bénédiction extraordinaire de la Panagia » (*Hagios Pavlos*, 1957, p. 64), tant à cause de son dévouement entier à la cause athonite que par son esprit de sacrifice et serviabilité chrétienne. *The right man in the right place*, docteur en philosophie d'une université allemande, il est aussi membre de la *Χριστιανικὴ Ἕνωσις Ἐπιστημόνων τῆς Ἑλλάδος*, l'Association chrétienne des hommes de science de Grèce dont l'organe est la revue bien connue *Aktines*.

10. TROIS OUVRAGES RÉCENTS SUR L'ATHOS.

1. Le guide de l'Athos le meilleur et le plus pratique, publié jusqu'aujourd'hui, est certainement celui du P. Alexandros Lazaridis [1], moine de Lavra et actuellement premier secrétaire de la *Sainte Kinotis*. Feu le professeur Louvaris en a écrit la préface. Nul autre n'était mieux placé que le P. Alexandros pour fournir aux pèlerins des « indications utiles », abondantes et nécessaires depuis leur départ de Salonique. Vraiment rien n'a été oublié : moyens et conditions de logement et d'accès, par la route et par la mer, pour les Grecs et pour les étrangers, différents horaires des monastères, administration, traditions et usages locaux, différentes classes de moines et de monastères, nombre de chambres et de lits disponibles, plusieurs statistiques récentes, une courte histoire des vingt monastères, plusieurs textes de décisions concernant la discipline civile et même les prix des bois débités : le tout illustré par des photos dues surtout aux visiteurs allemands (Dölger, Dahm et Eller). Signalons la remarque importante au sujet du *kanon* (ou *pravilo*) à exécuter en privé par les moines, c'est-à-dire 6 à 12 *komvoschoinia* de *Prières à Jésus* avec 100 à 300 métanies par jour ; « rien ne peut remplacer ce *kanon* privé traditionnel » (p. 61). Puisse ce guide suggérer surtout aux pèlerins athonites que la Sainte Montagne veut et doit rester un sanctuaire et un lieu de prière et d'ascèse.

2. Les travail dédié à la Sainte Montagne par M. Zacharias

1. V. plus haut, p. 350, n. 1.

Papantoniou [1] parut d'abord en 1934 chez Dimitrakos. C'est surtout une œuvre littéraire qui introduit à la vie athonite par une « préface bouddhique » puisque pour cet auteur les principes de l'ascèse chrétienne et bouddhique s'identifient : « Je détruis en moi la volonté de vivre, cause et source du mal ». Il définit l'idéal ascétique par « pessimisme, irréconciliabilité, soif frénétique de l'absolu, reniement de la nature et de la société ». La note spécifiquement chrétienne y faisant défaut, l'influence du livre sera plutôt négative du point de vue religieux. Ce sont de fines peintures de l'Athos dues au pinceau d'un artiste sceptique. Pour sa valeur littéraire et sa *dimotiki* pétillante, cette œuvre est entrée dans la collection *Neoelliniki Logotechnia* (n. 16).

3. Une belle œuvre littéraire est aussi *La Simandre. Sur la Sainte Montagne de l'Athos*, de M. Kästner [2] qui a appris à la connaître surtout en compagnie de son ami, le même professeur Louvaris. Cet auteur luthérien à qui l'on doit déjà un *Zeltbuch von Tumilad* (une description du désert vécu pendant la captivité en Afrique) et *Ölberge, Weinberge, Ein Griechenlandbuch*, traite le point spirituel culminant de la Grèce avec une révérence sympathique et avec une compréhension très accueillante ; il accepte de prendre des leçons spirituelles chez les Athonites. Notons l'impression produite sur l'A. par l'accueil qui leur fut fait à la skite russe de Saint-André où ils se rendirent en compagnie de l'actuel gouverneur général. Nulle part il n'avait trouvé, chez les moines, une telle quantité d'affliction lisible et silencieuse ; il l'interprète comme une absence de la joie évangélique. Il y joint deux exagérations en affirmant que cette skite fut construite pour 6.000 moines (lisons 800 ; aujourd'hui ils sont encore cinq tous très âgés) et que l'*Athonias* est une *Theologenschule* (p. 93 s.).

1. Zach. Papantoniou, *Ἅγιον Ὄρος*. Athènes, Hestia, s. d. ; in-12, 216 p., dessins d'Euth. Papadimitriou.
2. Erhart Kästner, *Die Stundentrommel. Vom heiligen Berg Athos*. Frankfurt a. M., Inselverlag, 1959 ; in-12, 254 p.

II. — Autres monastères de Grèce.

1. Question de réorganisation : Propositions.

Les chiffres que l'on pourrait fournir sur le nombre des moines dans les monastères en Grèce en dehors de l'Athos sont extrêmement bas, à quelques rares exceptions près, dont par exemple le couvent de Longovarda à Paros (cfr *Irénikon*, 1959, p. 506 s.) où il y a une trentaine de moines [1]. Aussi le thème de la réorganisation du monachisme revient souvent dans la presse religieuse grecque. Citons ici quelques cas tout récents. Monachos Loukas Maltezos, «Sur la réorganisation des saints monastères», dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1960, pp. 336-339 ; 1961. pp. 52-54. Archim. Pavlos Nikitaras, « Pour l'Orthodoxie et pour la Patrie. Revivifions le monachisme», dans *Typos*, mai 1961 [2]. Mgr Aemilianos, évêque de Meloë, traita de la nécessité de cette réorganisation dans son commentaire des thèmes devant être préparés par la conférence interorthodoxe de Rhodes (fin septembre 1961) pour un futur prosynode (*Apostolos Andreas*, n° 517, 7 juin 1961 et *POC*, 1961, p. 170 s.). Au chapitre II D du programme on peut lire : « Vie monastique. Trouver les moyens pour remettre la vie

1. On estime à 700 le nombre de moines hellènes vivant dans les monastères de la Grèce (en dehors de l'Athos), de Chypre, de Palestine et du Sinaï. En Turquie et en Afrique il n'y a plus de monastères grecs vivants ; en « Europe », en Amérique et en Australie où l'Église grecque compte partout de nombreux fidèles il n'y a pas encore de monastère (ni masculin ni féminin) qui mérite ce nom. — L'*Ekklisiastikon Himerologion* de 1959 est le dernier qui ait publié des tables avec le nombre des monastères, des moines et des moniales. Dans celui de 1961, les moines et les moniales, sous la rubrique des éparchies par ordre alphabétique, sont souvent énumérés ensemble. Pour le début de 1959 on indiquait 175 monastères d'hommes avec 1199 moines, 111 monastères de femmes avec 1454 moniales. Ces chiffres ne comprennent ni l'Athos, ni Patmos. De ces moines il faut défalquer tous les prêtres célibataires inscrits obligatoirement au *monachologion* de quelque monastère. Toutefois cette obligation n'est pas appliquée aux prêtres membres des fraternités *Zoï* et *Sotir*.

2. Le P. Nikitaras est moine de Patmos, professeur à l'école ecclésiastique *Patmias* et ephimerios à la Grotte de l'Apocalypse. Il vient d'être élu higoumène du célèbre monastère.

monastique orthodoxe dans son ancienne beauté et splendeur par l'insistance sur les traditions et les règles *(kanonas)* monastiques et par le renouvellement de son activité d'autrefois ». Tous ces auteurs sont d'accord pour affirmer que « de l'aveu de tout le monde, les monastères en Grèce sont des ruines matérielles et morales ; que le monachisme est méprisé et combattu parce qu'il s'est rendu inutile et stérile ; beaucoup pensent même qu'il ne peut être recréé de ses ruines » *(Typos*, l. c. ; cfr *Irénikon*, 1955, p. 207, n. 1.).

Depuis longtemps le synode de la hiérarchie se devait d'insérer ce point dans les matières à traiter sérieusement. Prévue dans le programme pour la session de novembre 1958, la chose fut omise « par manque de temps » ; le mémoire préparé par le métropolite Pantéléïmon de Chios fut publié ensuite sans avoir été lu au synode (*Irénikon*, 1959, pp. 71, 74 et 518). Dans son discours prononcé le 13 novembre 1959 sous le titre *La vie monastique dans l'œuvre actuelle de l'Église*, lors des fêtes en l'honneur de saint Grégoire Palamas à Salonique le même métropolite exprima encore ses idées résumées ici avec les expressions de l'A.

« Je crois qu'il ne faut pas plus d'un regard (sur l'état actuel de la vie monastique en Grèce) pour constater que celle-ci, à très peu d'exceptions près, constitue une déviation du monachisme authentique. Elle devrait retourner aux conceptions et à l'activité de l'ancien monachisme. Ainsi les monastères doivent donner de nouveau les solutions aux grands problèmes sociaux, devenir des refuges des hommes calomniés et des lutteurs persécutés de l'Église, adoucir les peines spirituelles et corporelles de la vie et aussi fournir les cadres et les meilleurs éléments pour le gouvernement de l'Église. Pour tout cela il faudrait la fondation d'un Ordre *(tagma)* monastique à l'Apostoliki Diakonia qui deviendrait le foyer de toute l'activité missionnaire de l'Église. Cela permettrait aussi la formation d'une mentalité uniforme chez les ouvriers et dans les cadres supérieurs » (*Panigyrikos Tomos*, p. 233-239).

Dans le même volume, le professeur André Phytrakis, auteur de plusieurs livres sur la vie monastique dans l'Église ancienne et actuellement directeur général de l'Apostoliki Diakonia, concluait sa contribution sur *La vie monastique dans l'Église orthodoxe* :

« Aujourd'hui la vie monastique dans notre Église, comme aussi plus généralement dans l'Église Orthodoxe, passe, de l'aveu de tous, par une crise grave. Son état actuel dans l'Orthodoxie en général ressemble à de « magnifiques ruines » d'un passé glorieux. Et naturellement la question se pose souvent de savoir si la restauration de ces ruines s'impose, afin que l'édifice spirituel de la vie monastique serve de nouveau aux besoins de notre vie actuelle ecclésiastique et religieuse, ou s'il est indiqué de conserver simplement ses ruines comme témoin de son glorieux passé. On a entendu, de côté orthodoxe, le point de vue que l'Église Orthodoxe n'est pas une Église monastique et que son clergé paroissial, qui aussi, dans le passé, a été l'organe remarquable de sa mission spirituelle dans le monde, pourrait aujourd'hui aussi constituer le facteur par excellence de l'avancement et de la renaissance de notre vie ecclésiastique. Mais il ne faut pas oublier le fait que précisément notre histoire et notre vie ecclésiastiques ont été si étroitement tissées avec l'esprit et les œuvres de la vie monastique, que son éventuelle décadence complète ferait sûrement tort à toute la substance et à la vie de l'Église.

Si dans le passé la mission de la vie monastique a été si remarquable pour toute l'œuvre de l'Église et pour la reviviscence continuelle de la piété du peuple orthodoxe, à plus forte raison, au milieu des nécessités ecclésiastiques accrues et de la société matérialiste, elle pourrait aujourd'hui devenir encore plus remarquable. Par conséquent s'impose le plus vite possible sa réorganisation, de façon que notre Église Orthodoxe acquière de nouveau les porteurs enthousiastes de sa tradition et de son esprit, mais aussi les ouvriers consacrés à son œuvre spirituelle et sociale, en accord avec les idéaux décrits ci-dessus de la vie monastique orthodoxe. Les modalités d'une telle réorganisation et l'esprit qui doit diriger un tel effort, nous pouvons facilement les apprendre de la glorieuse histoire et de la tradition de la vie orthodoxe monastique qui a été si fertile en œuvres intellectuelles, spirituelles et sociales. Le point le plus difficile dans une telle entreprise sera de trouver de nouveau et de doubler, en cas de nécessité, les personnalités douées de hautes qualités intellectuelles et riches en spiritualité, mais également prêtes aux combats et aux sacrifices spirituels pour notre tradition orthodoxe ; celles-ci pourront non seulement assimiler la tradition spirituelle et intellectuelle de la vie monastique orthodoxe, mais la cultiver et la faire progresser encore plus dans les nouvelles conditions de notre vie spirituelle et ecclésiastique. Elles feraient apparaître les communautés monastiques orthodoxes comme une force

chrétienne qui soit de nouveau fertile dans le monde orthodoxe actuel, et comme un facteur essentiel d'une civilisation spirituelle et intellectuelle supérieure.

Toutefois nous ne devons jamais oublier que toute tentative de restauration de ces « magnifiques ruines » susdites qui ne s'appuierait pas sur de telles formes spirituelles, sera toujours d'une efficacité peu sûre, car il va sans dire qu'une tradition si glorieuse en même temps que si lourde, qu'une mission si difficile dans le monde actuel ne peuvent s'appuyer sur des fondements d'un tracé restreint » (p. 287 s.).

En octobre 1960, dans une nouvelle session du synode de la hiérarchie, le métropolite Philippe de Drama fit une autre série de propositions concrètes pour le relèvement des monastères d'hommes [1]. Son idée de faire fonder et diriger par l'Église un certain nombre d'orphelinats avec écoles élémentaires et gymnases avait déjà été proposée, il y a quelques années, par le professeur Basile Vellas, alors directeur général de l'Apostoliki Diakonia. On la retrouve aussi parmi les suggestions de la Mission patriarcale envoyée à l'Athos en mai 1955 (cfr *Irénikon*, 1955, p. 298). Rappelons qu'il y a en Grèce (1961) 36.000 orphelins de père et de mère, et 350.000 enfants sans l'un ou l'autre parent. C'est parmi eux qu'on choisirait surtout les candidats pour la vie monastique. Le métropolite ne mentionne pas le danger d'augmenter encore la déconsidération pour les moines. Il a été renforcé dans son idée par le fait que souvent la jeunesse, délaissant les écoles catéchétiques, s'enrôle volontiers dans le scoutisme, organisé sur une base assez « neutre » en Grèce. Ici on lui enseigne — le métropolite en a été le témoin ahuri — que « la religion, l'école et la famille se sont montrées des facteurs impuissants à former l'âme des enfants ; pour cette raison, Lord Powell, le fondateur du scoutisme-guidisme, a entrepris cette grande œuvre » (p. 33). Tout cela d'après une instruction communiquée par « le centre de l'organisation du scoutisme d'Athènes ». Ensuite le métropolite propose que tous les monastères idiorrythmiques reviennent à la vie cénobitique ; il

1. *Μητροπολίτου Δράμας Φιλίππου, Εἰσηγήσεις εἰς τὴν Ἱερὰν Σύνοδον τῆς Ἱεραρχίας τοῦ Ὀκτωβρίου* 1960. *Ἐξύψωσις τοῦ Μοναχικοῦ βίου. Ἀναδιοργάνωσις τῶν Ἱερῶν Μονῶν.* Athènes, 1960 ; in-8, 63 p.

fait ici état d'un rapport de la Mission patriarcale sur l'état des monastères de l'Athos (sans doute celle de mai-juin, 1951, cfr *Irénikon*, 1952, p. 59 s.). En plus, il propose la libre election, par les moines, des membres du conseil dans les monastères ; parmi ceux-ci l'évêque désignerait alors l'higoumène. D'autres suggestions sont : l'assistance régulière aux offices rendus plus intelligibles, la confession et la communion plus fréquentes. La confession est considérée par certains moines comme étant seulement une obligation pour les laïcs ; d'autre part, les moines communient moins que les laïcs (cfr *Irénikon*, 1961, p. 113). Comme les auteurs susmentionnés, le métropolite veut confier une mission sociale aux moines. Pour cette raison-ci, ses rapports ont été fortement attaqués par l'higoumène Gavriil et le P. Theoklitos de Dionysiou qui les considèrent comme anti-orthodoxes et témoignant d'une totale incompréhension du véritable monachisme orthodoxe. Le premier, *Décisions néopharmakidiennes*, dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1960, pp. 395-398, craignait, avant la publication des rapports, une nouvelle suppression de monastères ; le P. Theoklitos, *Église et Monachisme*, ibid., 1961, pp. 77-82, s'en prend aux rapports eux-mêmes, et reproche au métropolite l'ignorance de la spiritualité des Pères et une imitation de l'Occident : « Notre Église, malheureusement, ne comprend pas où se trouve la valeur du monachisme ». Reprenant un thème exposé plus largement dans son livre « *Entre ciel et terre. Monachisme hagiorite* » (cfr *Irénikon*, 1957, p. 332 ss.), il oppose de nouveau charité chrétienne active et perfection dans la conclusion de son discours : *La vie monastique et la spiritualité*, prononcé aux fêtes mentionnées :

« Le siècle dans lequel nous passons trouve l'Église grecque orthodoxe excessivement orientée vers des œuvres philanthropiques, — c'est comme un « bon-samaritanisme » — et vers la charité fraternelle, au dam de la purification intérieure. Si dans la doctrine chrétienne une place de choix est occupée par le commandement de la perfection dont la réalisation a été montrée par les saints Pères, qui ont interprété l'Évangile par la *praxis* et par la *theoria*, alors par le fait même s'impose la conclusion que notre époque s'est

rendue peu réceptive de la prédication de la perfection » (*Panigyrikos Tomos*, p. 232) [1].

2. Fraternités « monastiques ».

Tout récemment le P. Theoklitos s'en est pris aux nouvelles formes de vie religieuse, spécialement à celle prônée et vécue par la confraternité *Zoï*, d'abord dans son article, « Le monachisme orthodoxe et les fraternités « monastiques » dans le monde » dans *Grigorios ho Palamas*, 1961, p. 111-117.

On y constate comment certains problèmes qui se sont posés devant les consciences monastiques dans l'Église latine aux XIII[e], XVI[e] et XX[e] siècles lors de la fondation des ordres et congrégations « actives » et laïques, se posent maintenant devant la conscience « monastique » orthodoxe. De fait, le P. Theoklitos n'envisage que les *Fraternités* de *theologoi* (surtout *Zoï* et sans doute en deuxième lieu *Sotir*, fondées respectivement en 1907 et 1960, cfr *Irénikon*, 1960, p. 358) sans les nommer de leur nom :

« La vie intense de la théologie en nos jours a cherché une expression dans de nouvelles créations (ἀναπλάσματα) personnelles inconnues de la tradition spirituelle. Une pieuse tendance chez un bon nombre de théologiens d'élite a conduit à la formation de fraternités « monastiques » dont les membres se flattent d'être des moines de leur temps (...) Sans vie liturgique développée ils s'écartent du véritable monachisme. (...) Ce sont des ouvriers dans la vigne du Seigneur, mais il ne forment pas une classe (τάξις ; l'A. évite le mot τάγμα par lequel on traduit ordinairement l'expression « ordre » ou « congrégation ») dans l'Église, comme le font les moines. Ils ne reçoivent pas l'habit monastique et ne font pas de profession monastique. Ce sont des prédicateurs laïcs ».

1. M. Démosthène Savramis, dans un compte rendu du *Panigyrikos Tomos*, qualifie cette première constatation du P. Theoklitos de « surprenante » *(merkwürdig)* et y ajoute : « Pour autant que je suis renseigné, on ne peut pas parler aujourd'hui d'une activité sociale exagérée de l'Église orthodoxe, puisque l'Église orthodoxe ne possède pas de théologie sociale systématique et sérieuse. » Il remarque chez M. Phytrakis également une certaine tendance à être unilatéral et à enjoliver son court exposé de la vie monastique (*Einseitigkeit und Schönmalerei*). Cfr *Ostkirchliche Studien*, 1961, p. 58).

Il rejette le terme « fraternité monastique ». La terminologie canonique grecque ne dispose pas d'un terme analogue à celui si commode et si compréhensif du droit canon latin : *religiosus* et *religio*. Le P. Theoklitos leur objecte aussi qu'ils ne font pas de véritables vœux d'obéissance et de virginité, et que de pauvreté, il ne vaut pas même la peine d'en parler. Tout en laissant dans ces domaines la réponse aux intéressés, on pourrait prévoir une réponse qui serait plus ou moins *ad homines*. « Que faut-il penser des moines idiorrythmiques et de tous les prêtres célibataires qui doivent faire une profession monastique avant leur ordination ? et encore, que faut-il penser de cette autre assertion : « Si le but de la vie monastique est la délivrance de l'âme des passions, il devient clair que dans le « monde » qui excite les passions continuellement, la purification n'est pas possible en dehors d'une extraordinaire, et très rare, intervention de la grâce » (p. 115) ?

De fait les membres laïcs de *Zoï* peuvent quitter la Fraternité et se marier sans aucune formalité spéciale.

Voici ensuite la conséquence du nouvel état des choses :

« Du moment qu'ils prétendent être des moines dans le monde, commence un enchevêtrement sans fin d'idées et de termes ; la spiritualité du monachisme orthodoxe est dégradée d'une façon inimaginable et la doctrine irremplaçable des saints Pères est bouleversée parce que l'expérience de dix-sept siècles de l'Église au sujet de la vie du Christ est rendue inutile. Il s'ensuit une suppression des livres liturgiques ; des nouvelles voies de vie anti-orthodoxes se frayent ; on remarque un renoncement à notre richesse théologique, on provoque une confusion spirituelle ; de nouveaux critères de vie orthodoxe s'introduisent, la tradition spirituelle est interrompue, la cohésion de l'Église est morcelée et nous sommes conduits fatalement à un contour paradoxal de protestantisme orthodoxe ».

Le P. Théoklitos reconnaît le grand service que ces fraternités ont rendu à l'Église de Grèce par leurs écoles catéchétiques, leur prédication et leurs écrits. Mais d'après lui deux choses rendent douteux le bien qu'ils font. Il veut le prouver par des questions :

« 1° Dans quelle mesure leur position est-elle en accord avec les saints Canons d'après lesquels le porteur du pouvoir spirituel et ecclésiastique est l'évêque ? 2° Jusqu'à quel point les directives

spirituelles des fraternités résistent-elles si on les juge par la tradition spirituelle orthodoxe ? Ces deux points présentent des côtés vulnérables, très nuisibles pour le contour ecclésiastique et spirituel de la vie orthodoxe ».

Toutefois il reconnaît aussi que seule l'Église est compétente pour estimer la valeur de leurs œuvres.

Après des accusations semblables, celle-ci s'est déjà prononcée favorablement deux fois au sujet des activités et des doctrines de *Zoï*, en 1914 et en 1923. La deuxième fois, le synode de la hiérarchie de l'Église de Grèce (alors une trentaine d'évêques) déclara la Fraternité digne de louange et de soutien dans son travail, puisque ses membres « enseignent la religion orthodoxe comme des ouvriers vertueux dans la vigne du Seigneur ». D'autre part, on peut se demander jusqu'à quel point les deux Fraternités tiennent au vocable « monastique », employé plutôt à défaut d'un autre terme qui correspondrait mieux au caractère de leur association. Ainsi le professeur Bratsiotis, dont on connaît les liens avec ses fraternités, définit *Zoï*, dans son Introduction à la biographie de son fondateur, le P. Evsevios Matthopoulos : « La Fraternité est une organisation de caractère plus ou moins monastique avec cette différence essentielle que tandis que ses membres sont exclusivement des hommes non mariés, ils ne sont pas obligés de prononcer des vœux formels de célibat » (Seraphim PAPAKOSTA, *Eusebius Matthopoulos, founder of Zoe. A Biography.* Translated by A. Massaouti. Londres, 1939, p. VII). De même ailleurs, dans sa contribution : *Die geistigen Strömungen und die religiösen Bewegungen in der orthodoxen Kirche Griechenlands*, dans *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht.* T. I, 2 il décrit *Zoï : diese eigenartige monastische Bruderschaft...* (p. 61) et il parle de *die monastische Schwesternschaft « Eusebia »* (p. 63).

D'autre part on sait que lors de la séparation du groupe qui a pris le nom de *Sotir* en 1960 (cfr *Irénikon* 1960, p. 358) un des points principaux du désaccord était précisément la question des tendances « monastiques » et de la ségrégation des choses du monde, même bonnes, tendances représentées par la nouvelle confraternité dont le chef est le professeur Trembelas, lui-même un des co-fondateurs de *Zoï*.

C'est ce que le P. Théoklitos rappelle dans une nouvelle et double attaque dirigée contre *Zoï* et surtout contre un de ses membres, M. Christos Giannaras (*alias* I. Kedrinos, cfr *Irénikon*, 1961, p. 60 s.) avec lequel il avait déjà commencé une dispute dans la revue *Anaplasis*. Dans un article : *Des courants anti-orthodoxes dans l'Église*, et dans la recension du livre de M. Giannaras : *Jésus et le problème des sexes* (*Hagioreitiki Vivliothiki*, 1961, pp. 221-227 et 229-232), le P. Theoklitos prétend que « *Zoï* a secoué dernièrement les minimes vestiges de la spiritualité patristique qu'elle conservait encore, et s'est développée en une organisation religieuse très sécularisée » (p. 227). « Avec le principe de M. Giannaras, celui de la pensée et du jugement personnels, on ne peut aboutir qu'à un protestantisme orthodoxe » [1].

Comptant des membres prêtres, diacres et laïcs, ces confraternités se vouent surtout à l'apostolat de la prédication, de la confession, de la presse et de la catéchèse des enfants. Vu leur genre assez nouveau dans l'Église orthodoxe et le caractère un peu ésotérique de *Zoï*, il y a eu et il y aura encore des heurts, des malentendus et des incompréhensions réciproques entre les « vrais moines » et ces nouvelles formes de vie religieuse, plus adaptées aux nécessités et aux aspirations du monde contemporain. Inévitablement ces confraternités ressembleront par certains côtés à des *tagmata* (ordres) non orthodoxes, même si on n'a pas voulu les imiter. Tout cela n'a rien d'étonnant. On trouvera toujours des hommes bien intentionnés et très zélés des deux côtés, avec leurs qualités et leurs défauts, qui montrent plus ou moins de compréhension pour un idéal de vie chrétienne qui n'est pas exactement le leur. Les charismes du Saint-Esprit sont

1. M. Giannaras « connaît bien Bergson et Maritain, le plus grand thomiste des dernières années, disciple du système rationaliste de Thomas d'Aquin que nous tenons pour hérétique » (p. 229). « Commént les associations chrétiennes orthodoxes éditent-elles des théories philosophiques exposant ainsi les fidèles à un danger terrible par la lecture des philosophies. Si ces fidèles avaient une foi profonde et des critères orthodoxes qui leur permissent de juger et estimer les idées, je comprends qu'on puisse perdre son temps à l'étude de différents systèmes philosophiques sans que sa foi en subisse aucun dommage, mais... » (p. 230). A la fin M. G. est invité à venir à la Sainte Montagne pour se confesser à un père spirituel austère et à soumettre son livre au jugement de celui-ci... (p. 232).

d'une variété infinie, mais laissent subsister les tensions théoriques et pratiques. Tandis qu'autrefois la collaboration de *Zoï* avec les organes de l'Église était parfois difficile et que chacun suivait sa propre voie, actuellement elle est parfaite, surtout avec l'Apostoliki Diakonia (cfr *Irénikon*, 1961, p. 255).

D'autre part on comprendra que les évêques, dans leur sollicitude paternelle pour leurs ouailles, désirent disposer d'éléments et de cadres religieux organisés pour subvenir aux nécessités spirituelles, sociales et matérielles de leur troupeau. Ces nécessités, surtout celles de la classe pauvre à la campagne et dans les villages des montagnes, ne sont pas moindres en Grèce qu'ailleurs en Europe ; elles exigent et provoquent souvent une activité caritative de la part des métropolites qui aimeraient bien pouvoir s'appuyer sur des services de « diaconie » organisée ; malheureusement ceux-ci leur sont plutôt présents à l'état de rêve [1].

L'Église aura toujours besoin de ces deux institutions : des vrais moines qui continuent dans l'ascèse de la pénitence et de la prière, loin du monde, l'ancienne tradition monastique dont la Sainte Montagne représente l'idéal typique depuis plus de onze siècles ; et aussi de confraternités ou de communautés vouées aux œuvres de charité, de mission et de prédication qui ne prétendent pas former des « moines », mais des frères vivant en communauté pour le service de leurs frères dans le monde tout en n'étant pas des *kosmokalogeroi* au sens péjoratif du mot [2].

3. « Monachos » et « Monachikos ».

La difficulté de s'entendre semble encore provenir de l'ambiguïté des termes μοναχός, μοναχικός et μονάζων. Dans leur sens littéral et primitif ils ne pourraient même pas s'appliquer au cénobite

1. Si le véritable monachisme implique qu'« on se moque du salut de l'humanité » (parole qu'aurait prononcée un saint moine de Lavra en septembre 1960), la compréhension et l'aide mutuelle resteront difficiles (cfr D. Julien Leroy, « Regards sur le monachisme athonite », dans *L'Œuvre bénédictine*, Saint-Benoît d'En-Calcat, 1961, p. 39).

2. Rappelons-nous que saint Paul avait eu déjà beaucoup de peine à faire régner la paix, la bonne entente et l'unité de direction dans les manifestations et dans l'exubérance des divers charismes au sein des communautés grecques fondées par lui.

(κοινοβιακός) ; ce serait une contradiction flagrante. Ces termes rappellent à la fois l'idéal de l'érémitisme et les premiers débuts du « monachisme ». Mais en Grèce, ces termes sont employés dans l'usage courant pour tout ce qui dans l'Église catholique est désigné par le terme « *religiosus* » ou ce qui lui est assimilé. Pour un Grec orthodoxe toutes les Congrégations religieuses occidentales sont des « *monachika tagmata* ». Les catholiques grecs, dans leur presse, suivent cette façon de s'exprimer, de nouveau à défaut d'autres termes. On peut y lire à tout instant des expressions comme « *(hiero)monachos Iisouïtis, Lazaristis, Kapoukinos* », etc. Quel membre de la Compagnie de Jésus ou de la Congrégation de la Mission (si répandue dans l'Orient chrétien et qui n'a pas même les vœux de « religion ») dira jamais qu'il est « moine » ?

D'autre part dans l'Église orthodoxe grecque tous les prêtres célibataires reçoivent la tonsure monastique avant leur ordination, sont donc des moines au sens canonique du mot. En vertu d'une décision du Saint-Synode du 13 juin 1956 aucun célibataire ne peut être ordonné sans la permission du Saint-Synode et sans avoir été inscrit au *monachologion* d'un monastère.

Grâce à ces faits l'archidiocèse d'Athènes, où il y a le plus de prêtres célibataires, compte environ 180 « moines » qui sont la plupart « *ephimerioi* » ou desservants dans une paroisse, tandis que les moines vivant dans les deux monastères d'hommes de l'archidiocèse, Petraki (idiorrythmique) et Pendéli (cénobitique) ne sont pas même deux dizaines. Les moines-prêtres de la Moni Petraki, située en pleine ville, sont en même temps desservants d'une paroisse. Cette inscription est donc une pure formalité. Parmi ces « moines » se présentent les candidats à l'épiscopat.

4. Monastères divers.

Des monastères encore vivants qui abritent une école dans leurs murs existent en Grèce, en nombre assez réduit, par exemple celui des Taxiarques près d'Aigion qui compte une quinzaine de moines déjà âgés et une vingtaine d'enfants qui y font des études secondaires, en partie sous la direction de professeurs laïcs. Au monastère d'Agathon en Phocide est annexée depuis 1951 une école d'agriculture (cfr *Irénikon*, 1954, p. 461 s.).

D'autre part plusieurs « Écoles ecclésiastiques » sont installées dans des monastères où il n'y a plus ou presque plus de moines. C'est le cas des monastères de Sainte-Anastasie la Pharmakolytria en Chalcidique qui dépend du patriarcat œcuménique, de la Sainte-Trinité des Tzangaroli près de la Canée en Crète et des Taxiarques à Xanthi en Macédoine.

Quelques monastères dans une situation géographique très isolée et comme « au bout du monde » sont employés à une destination spéciale. Depuis peu d'années le monastère de Saint-Jean-le-Théologien Hypsilou au sommet du mont Ordymnos (éparchie de Mytilène, Lesbos) a été désigné par le Saint-Synode et sert de fait comme *sophronistirion* (prévu par les lois) des clercs (prêtres célibataires et moines) condamnés soit par un tribunal épiscopal qui peut infliger une peine de réclusion de trois ans, soit par le tribunal synodal de première instance qui a le droit de les y enfermer pour neuf ans [1]. Cette peine ne peut être imposée aux prêtres mariés. Le monastère de la Panagia Pantonchara sur le plus grand des deux îlots des Strophades (à 40 milles au sud de Zante ; ce fut un monastère bénédictin pendant les premiers siècles de l'occupation vénitienne), maintenant un metochion d'Hagios Dionysios de Zante, a servi également à cette fin pendant beaucoup d'années. En novembre 1958, l'archevêque Agathangelos et l'évêque Anthimos des paléoïmérologites furent condamnés à l'exil sur cet îlot ; le premier, à cause de sa santé, put se rendre à un hôpital et reprit ensuite sa fonction ; le second se rétracta en cours de route à Zante et fit sa soumission à l'Église officielle (cfr *Irénikon*, 1959, pp. 72 et 215). En 1931, il y avait encore une douzaine de moines, tous âgés (cfr Chr. Em. ANGELOMATIS, *En faisant des recherches dans la Grèce inconnue. Les îlots des Strophades*, dans *Akropolis*, 17-30 VII 1931).

La variété des anciens *typika ktitorika* des monastères et celle de leur *esoterikos kanonismos* moderne leur permettent une adaptation aux besoins locaux et aux nécessités du temps. Le plus frappant exemple est donné par les usages du monastère impérial et patriarcal de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos.

1. *I Phoni tis Orthodoxias* (14/27 août 1961) se lamente du fait que le moine (paléoïmérologite) Theodoulos Gentidis de Chios, malgré les efforts de l'excellent higoumène Séraphim d'Hypsilou, doit continuer à y purger sa peine, un moine « dont le seul « délit » a été l'amour pour l'Orthodoxie ».

En 1954, de l'idiorrythmie il est retourné au régime cénobitique. Le monastère constitue une *exarchia* patriarcale (comme celui de Saint-Nil à Grottaferrata près de Rome), une sorte d'*abbatia nullius* à laquelle est confié tout le ministère paroissial de l'île (quatre villages) et de quelques petites îles voisines. Il y est exercé uniquement par les moines prêtres du monastère. Ainsi la plupart des moines y deviennent prêtres et les plus jeunes sont diplômés d'une des deux facultés de théologie de la Grèce (Athènes et Salonique ; cfr *Irénikon*, 1955, p. 255). Cela est prévu dans son *esoterikos kanonismos* de 1930 dont voici l'art. 52 :

« Le temps de l'épreuve (noviciat) des moines est de deux ans ; afin que le novice soit reçu à la tonsure, il doit avoir le témoignage d'une bonne conduite et l'âge canonique de 17 à 18 ans. Après sa tonsure il doit servir comme simple moine pendant cinq ans ; ensuite, d'accord avec les saints et sacrés canons il est ordonné hiérodiacre, s'il se croit digne et si la fraternité l'approuve. Après cinq ans de service dans le degré de hiérodiacre, il est ordonné prêtre, s'il se juge digne et si encore la fraternité l'approuve. Il est obligé de fonctionner comme *ephimerios* dans le *katholikon* (église principale) du monastère pendant cinq ans. Mais dès qu'il est ordonné, il peut prendre part aux réunions de la fraternité, louer une possession du monastère (qui était alors encore idiorrythmique), être envoyé comme son mandataire *(apostolos)* et en général avoir les pleins droits d'un frère. Celui qui vient d'être ordonné diacre ne peut recevoir des mandats (ou missions : *apostolas*) qu'après trois ans de service au monastère ».

5. Une restauration : Varlaam des Météores.

En Grèce l'autonomie des métropolites dans leur éparchie est en fait et en théorie très grande, même vis-à-vis du Saint-Synode, un peu moins vis-à-vis des lois ecclésiastiques de l'État. A l'exception de ceux de droit privé (dans ce cas il s'agit surtout des couvents de femmes), la plupart des monastères dépendent directement des métropolites. S'il y a question de restauration, l'initiative pratique en doit venir principalement du côté des pasteurs des éparchies. C'est ce qu'a compris et commencé à

réaliser le métropolite Dionysios de Trikkala dans le monastère dédié à Tous-les-Saints, celui de Varlaam. Feu le métropolite Dorotheos († 24 janvier 1959) avait déployé une grande activité pour la restauration matérielle des Météores qui avaient souffert beaucoup pendant la dernière guerre, pour la construction d'une bonne route qui permet l'accès en automobile jusqu'au pied des rochers sur lesquels ces monastères sont perchés et qui relie ainsi également les monastères entre eux, et pour l'aménagement d'escaliers dans les rochers. Il plaça des moniales dans le monastère de Rosanou. Le nouveau métropolite de Trikkala, Mgr Dionysios (cfr *Irénikon*, 1959, p. 518) a encore fait restaurer, avec l'aide de la direction de la Restauration des anciens monuments du Ministère de l'Instruction, le monastère de Saint-Nicolas-Anapavsas abandonné depuis beaucoup d'années. Le peintre Photis Zachariou y a restauré les fresques du katholikon dues au moine crétois Théophane Bathichas (1527, une de ses premières œuvres), le même qui un peu plus tard a peint le katholikon de la Grande Lavra à l'Athos. Mais en même temps le zélé métropolite n'a pas épargné ses peines et ses prières pour faire refleurir la vie monastique dans un de ces monastères. Le nombre des moines des quatre monastères encore habités était tombé à une dizaine (le Grand Météore, dédié à la Transfiguration, Varlaam, Hagios Stephanos et Hagia Trias, ce dernier gardé par un moine seulement pendant la journée). Mgr Dionysios a réussi à convaincre une douzaine de jeunes intellectuels (trois *theologoi* et un *nomikos*) et d'autres jeunes désireux d'embrasser la vie monastique à se réunir au monastère de Varlaam, vers Pâques 1961. Le discours prononcé par le métropolite lors de l'installation récente du nouvel higoumène, l'archimandrite Kallinikos Karousos manifeste clairement la direction qu'il entend donner à ce renouvellement de la vie monastique dans son éparchie.

« La page douloureuse de la décadence du monastère se ferme et s'ouvre une nouvelle page, celle-ci illustre, d'une route spirituelle, de la vie angélique et d'œuvres de charité et de bienfaisance. Par la culture de l'idéal monastique et de la science théologique de la part de frères instruits et par le développement d'une activité

missionnaire, le monastère deviendra sûrement un foyer spirituel. Il réchauffera les cœurs de ses moines et les rendra brûlants de la flamme de l'amour pour le Christ Sauveur et en même temps il communiquera son ardeur aux cœurs refroidis par la glace du péché».

Ensuite le métropolite a insisté sur son désir de faire de ce monastère un foyer de charité sous toutes ses formes. Ceci permettra de réaliser de nouveau le vœu des deux frères fondateurs Nektarios et Théophane (1517) qui avaient écrit dans leur testament : « Que les frères procurent le salut à eux-mêmes et aussi à d'autres par leur exemple et par leurs actes ». Le métropolite exprimait aussi l'espoir que le monastère de Varlaam contribuerait à ce que « la glace de l'indifférence, de l'aversion et du mépris pour les monastères et pour la vie monastique, si caractéristiques du jeune homme d'aujourd'hui et même de celui qui est religieux, soit rompue » et que les monastères « deviennent de nouveau aujourd'hui des ateliers de sainteté et des centres d'activité missionnaire » (*Hagioreitiki Vivliothiki*, 1961, p. 242-244). Que le vœu exprimé par l'archimandrite Nikitaras, *Typos*, mai 1961, que les Météores deviennent un « *sanatorion* » pour le corps cachectique du monachisme grec puisse se réaliser bientôt ! Ainsi la crainte dont *Irénikon*, 1931, p. 382 se fit l'écho, c'est-à-dire que ce centre monastique pourrait disparaître, ne se vérifiera pas. Le métropolite vient de publier un *Proskynitario monastiriou Varlaam Meteoron*. Athènes, 1961 ; in-12, 39 p., ill.

En Europe occidentale la Révolution française a détruit une grande partie des monastères et les a vidés presque tous à coups de lois et de baïonnettes. La restauration de la vie monastique et la floraison abondante de la vie religieuse y ont éte un des grands phénomènes de l'histoire ecclésiastique du XIXe siècle. En Grèce, cette Révolution a apporté d'abord la libération partielle du joug turc, ce qui lui a valu une profonde et durable estime chez tous les Grecs. Mais en plus, cette Révolution et ses suites, avec l'aide de la franc-maçonnerie, lui a enseigné d'autres « libertés » et des idées « libres » dont un des effets néfastes a été le mépris de la vie monastique et des choses religieuses en général, mépris qui peut aller de pair avec un patriotisme religieux [1]. Ce recul de la

1. Un spécimen de cette mentalité si répandue dans certains milieux :

vie monastique a commencé déjà il y a plus d'un siècle. L'Apostoliki Diakonia a publié en 1952 un *Megas Ekklisiastikos Chartis tis Hellados* (cfr *Irénikon*, 1952, p. 425 s.), où l'on voit marqués à côté de beaucoup de dizaines de monastères « en service » (souvent habités par un très petit nombre de moines) des centaines de monastères dissous [1]. La cause principale de tout cela doit bien être cherchée dans le fait suivant, tel qu'il est décrit dans le dernier livre du P. Avgoustinos Kantiotis, *Ethnika provlimata*, Athènes, 1961, et que le P. Theoklitos de Dionysiou commente ainsi : « L'A. ne se trompe pas quant à l'état des choses dans lequel il se trouve » (*Enoria*, 1961, p. 203) :

« La foi des individus qui se disent religieux est tiède comme jamais autrefois (elle ne l'a été) ; les consciences des autres flottent entre la foi et l'incroyance. Une société religieuse au sens profond du mot n'existe pas en Grèce ».

Faisons toutefois la part au zèle du prédicateur qui noircit le côté négatif et à la tendance à la critique, si caractéristique du Grec, mais le fait que seulement 2 % de la population fré-

« Aux temps anciens, quand l'humanité, par une terrible méprise, quant au vrai sens des paroles du Nazaréen, croyait que la fin du monde était proche, les hommes s'enfuyaient l'un après l'autre dans les montagnes pour prier et pour sauver leur âme. Personne ne s'intéressait à son prochain. L'altruisme avait disparu sous la terrible menace de la fin du monde. L'homme qui prie n'offre rien à son prochain ni à la société. Et la prière examinée sous le prisme de la psychologie est par sa nature même une action égocentrique. Nous n'avons pas besoin de monastères en Grèce ». Ainsi un collaborateur du journal *Ethnos*, cité par *Ekklisia*, 1 mars 1960 sous le titre : *Ignorance grossière*. Sous la dictature du général Pangalos (1925/6), le gouvernement avait décidé que les aspirants à la vie monastique ne pouvaient être reçus avant l'âge de 50 ans. Un mois après la chute de Pangalos (22 août 1926), la nouvelle charte constitutionnelle de l'Athos fut approuvée (23 septembre 1926) et son autonomie reconnue. Le 17 septembre le Saint-Synode avait fait savoir aux supérieurs des monastères que les décrets de l'ex-dictateur étaient sans valeur.

1. Dans les années 1930-31 on a supprimé (ou réuni à d'autres) les monastères qui n'avaient pas 6 moines, tout en laissant subsister un monastère par éparchie (l'Église de Grèce compte 66 éparchies, plus 8 en Crète et 4 au Dodécanèse) et en donnant éventuellement la préférence aux monastères ayant un sanctuaire de pèlerinage ou une valeur historique.

quente régulièrement l'église inquiète beaucoup les milieux religieux responsables (cfr *Enoria*, 1961, pp. 212, 215 et 221). Les mouvements modernes de restauration spirituelle et religieuse sont d'autre part un sérieux espoir de relèvement que l'on doit souhaiter très prompt également pour les monastères.

III. — Les monastères féminins. Publications monastiques.

A l'opposé du monachisme masculin, les moniales grecques ne manquent pas de vocations (le même phénomène se présente en Yougoslavie, cfr *Irénikon*, 1961, p. 221 ss.). Leurs monastères sont relativement mieux peuplés et elles y prient et vivent modestement du travail de leurs mains. Récemment plusieurs monastères d'hommes ont été transformés en monastères de femmes. A côté des moniales, il existe en Grèce encore des fraternités actives de sœurs, affiliées à *Zoï* qui en assume la direction : celle d'*Evseveia* dont les membres se chargent des écoles catéchétiques féminines, celle d'*Evniki* qui compte plus de 500 sœurs infirmières auxquelles sont confiés le soin des malades et la formation des infirmières pour les grands hôpitaux d'Athènes, comme ceux de l'Evangelismos et de la Croix Rouge (et bientôt aussi de l'Hippokratikon) et celle de l'association *Elpis* dont les membres enseignent dans les écoles moyennes et élémentaires et se consacrent à la mission intérieure chez la jeunesse féminine. Il faut mentionner ici aussi les monastères féminins des paléoïmérologites (assez nombreux en Attique) dont le plus important et le plus fameux est la *Moni Pevkovounoïatrissa* de Keratea, avec ses centaines de moniales, fondée en 1925. Là se trouve aussi le siège principal du Saint-Synode du groupe B des Paléoïmérologites (cfr *Irénikon* 1961, p. 63 s.).

Quelques-uns des monastères de moniales se font même remarquer par une certaine activité littéraire dont nous donnons ici quelques exemples. La moniale Magdalini, supérieure de l'*Hisychastirion* de l'Ascension près de Kozani [1], a édité deux

1. Moniale MAGDALINI, *Γυναικεῖος Μοναχισμός*. Kozani, Gynaikeion Hisychastirion Analipseos, 1960 ; in-8, 139 p., ill. — De la même : *'Η Ρόδη. Ibid.*, 1959 ; in-8, 127 p.

petits volumes. Dans le premier elle présente la vie de sainte Macrine, sœur des saints Basile et Grégoire de Nysse, premier auteur de sa biographie, comme un modèle de vocation monastique féminine, et sous l'autre titre elle propose l'exemple plus ou moins autobiographique d'une telle vocation dans la Grèce contemporaine. Le tout est raconté sur un ton très dégagé et dans un style vivant et simple à la fois.

Dans l'Église officielle l'éparchie qui compte le plus de monastères féminins (14) et surtout le plus grand nombre de moniales (222, fin 1960) est celle de Chios ; le seul monastère de la Panagia Voïtheia (N.-D. du Secours), fondé en 1928 par l'archimandrite Anthimos Vagianos († 15 février 1960), a une communauté de plus de 80 moniales. Un bon nombre des monastères de moniales en Grèce ont des institutions charitables, surtout de petits orphelinats avec école artisanale, comme ceux fondés par le P. Amphilochios Makris de Patmos, à Rhodes et à Kalymnos (sous le vocable : Ordre de Sœurs de la Miséricorde « Marthe et Marie » ; cfr *Irénikon*, 1959, p. 342).

Un autre monastère féminin, de fondation récente (1904), est celui de la Sainte-Trinité sur l'île d'Égine dans l'archidiocèse d'Athènes. C'est l'œuvre du métropolite de Pentapolis Nektarios Képhalas (1846-1920) qui vient d'être canonisé, le 20 avril, par le patriarcat œcuménique, en même temps que le moine Cosmas l'Étolien (cfr *Irénikon* 1961, p. 129). Les moniales ont voulu réunir en un volume un grand nombre de documents relatifs à la vie de leur saint fondateur avec des témoignages de personnes qui l'ont connu, ainsi qu'une série de lettres personnelles parmi lesquelles une quarantaine adressées à ses moniales (1904-1908) et plusieurs documents relatifs à la fondation du monastère. La préparation du volume avait été confiée à l'archimandrite Titos Matthaiakis, métropolite de Paramythia depuis 1957 [1]. C'est comme recteur de la *Rizareios Scholi* (1894-1908) que le métropolite Nektarios a commencé la restauration du monastère en 1904. Après sa démission comme recteur, il s'était entièrement consacré a cette œuvre. En 1924, le monastère fut officiellement

1. Archimandrite Titos MATTHAIAKIS, *Ὁ Ὅσιος Νεκτάριος Κεφαλᾶς Μητροπολίτης Πενταπόλεως* (1846-1920). Athènes, 1955 ; in-8, 342 p.

reconnu par le Gouvernement, mais en 1930 cet acte fut annulé, la communauté voulant rester, d'après la volonté du fondateur, de droit privé et être un « hisychastirion de femmes pieuses ». Le fondateur avait ordonné plusieurs sous-diaconesses parmi les moniales pour l'entretien du sanctuaire de l'église monastique et pour la distribution de la communion aux sœurs malades en cas de nécessité. L'archevêque d'Athènes Chrysostome Papadopoulos († 1938) avait répété ce geste pour d'autres moniales, parmi lesquelles l'actuelle higoumeni Evniki. La translation solennelle du corps du fondateur dans le monastère eut lieu le 2 septembre 1953 ; depuis lors le tombeau de ce nouveau myroblyte est devenu un centre de pèlerinage. Sa fête a été fixée au 9 novembre, jour de sa mort. Les moniales y sont une trentaine.

C'est également à un monastère de moniales, celui des Taxiarques de Nea Epidavros (Nauplie) et à la Sœur Theodora Chambaki que l'on doit la traduction en grec moderne et l'édition des Apophthegmes, recueillis par Paul Evergetinos († 1054) dans sa *Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων*. Après les éditions (des quatre livres) de Venise 1783, Constantinople 1861, Athènes 1900 et 1901, le P. Viktor Matthaiou du monastère paléoïmérologite de la Metamorphosis à Kouvaras-Kroniza près de Keratea en a réédité récemment les deux premiers livres. En compulsant les Tables publiées jadis par W. Bousset dans ses *Apophthegmata* (Tubingue, 1923), p. 172-182, l'on peut voir combien de sentences ont été recueillies par le fondateur du monastère de l'Évergétis qui ne se trouvent pas dans les autres collections. Or, sous le titre *Gerontikon : Gouttes de la sagesse des Pères*, la traduction de la Sœur Theodora les rend maintenant accessibles à tous les chrétiens grecs [1]. Elle les a classées en quatorze chapitres d'après les sujets : charité, espérance, foi, pénitence, prière, etc. Les 4 fois 50 *hypothèses* (sujets ou chapitres) de l'Évergétinos ne renferment pas toutes des extraits du *Gerontikon*. Le fait que la première

1. *Γεροντικόν. Σταλαγματιὲς ἀπὸ τὴν πατερικὴ σοφία.* Trad. en grec moderne par la Moniale Theodora Chambaki. Nea Epidavros, Monastère des Taxiarques, 1960 ; in-8, 440 p.

édition de 1.500 exemplaires fut épuisée en six mois montre combien cette œuvre répondait à un véritable besoin et en même temps que la soif des trésors patristiques est toujours ardente en Grèce. Une deuxième édition est en préparation. Un petit renvoi (avec deux chiffres), après chaque apophthegme, au livre et au chapitre du texte original serait utile.

Le *Γεροντικὸν κατ' ἀλφάβητον* où les sentences des ascètes du désert sont rangées sous les noms des auteurs par ordre alphabétique n'était accessible jusqu'ici que dans l'édition de Cotelier, reproduite par Migne (PG 65) et, par le fait même, presque introuvable en Grèce en dehors de quelques bibliothèques privilégiées. Grâce aux efforts des éditeurs Papadimitriou et de leur collaborateur, P.V. Paschos, ce texte a été réédité avec une introduction du P. Theoklitos de Dionysiou [1]. M. Paschos l'a pourvu d'un prologue, d'un glossaire explicatif et d'un index des matières. Le but de cette édition est surtout de servir à l'édification des fidèles instruits ; en même temps les prédicateurs y trouveront maints exemples et traits frappants des vertus chrétiennes telles qu'elles ont été pratiquées et enseignées par les Pères (et les saintes femmes) du désert. Mais le fait qu'un mot comme *klimakion* a besoin d'être interprété pour les Grecs d'aujourd'hui par *mikri skala* peut surprendre un étranger et lui faire soupçonner la difficulté qu'ont les simples fidèles hellènes, qui n'ont fréquenté que l'école élémentaire, à comprendre la langue grecque des ascètes des IVe-VIe siècles. Le même texte du *Gerontikon*, de la même imprimerie, a été publié, « par les soins de Pavlos Monachos Chozevitis », à Jérusalem, sans les additions de M. Paschos, avec la date 1960.

C'est encore le P. Theoklitos qui a écrit la préface pour la réédition des catéchèses de saint Théodore Studite, d'après l'édition de Venise de 1770 [2]. Le texte en est une métaphrase en *dimotiki* simple, expressive, *synaxaristiki* et facile à comprendre, due aux hiéromoines hagiorites Gerasimos, Parthenios et Ignatios et comprend 40 + 33 + 22 homélies et le testament du saint.

1. *Τὸ Γεροντικὸν ἤτοι 'Αποφθέγματα ἁγίων Γερόντων.* Athènes, Astir, 1961 ; in-4, XIV-166 p.

2. S. Théodore Studite. *Κατηχήσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου.* Coll. de l'Hagioreitiki Vivliothiki. Volos, Schoinas, 1961 ; in-4, 219 p.

Cette publication fournit un nouveau témoignage de l'intérêt de M. Schoinas pour la spiritualité monastique la plus authentique. Ces homélies sont destinées avant tout à la lecture dans les monastères après l'office de Prime pour les périodes du 15 novembre-24 décembre, du dimanche du Phariséen à Pâques, du 1 septembre- 14 novembre. Notons que l'édition (plus complète) d'Hermoupolis, 1887, par le hiéromoine athonite Zacharias, signalée par H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959), p. 493, est également une traduction, mais en *katharevousa* affectée et remplie de fautes d'impression (p. 9).

Les cinq ou six discours ascétiques de saint Basile, « traduits en langue simple par le très savant hiéromoine Maximos du Péloponèse » furent également imprimés pour la première fois à Venise en 1770 [1]. Ils sont suivis d'une Exhortation de Damascène le Studite (XVIe siècle) et de quelques autres appendices (des prières et un canon de la Theotokos pour le vendredi-saint). Les quelques publications récentes signalées montrent l'avidité du peuple grec à l'égard des florilèges ascétiques, et viennent témoigner de ce que l'intérêt pour la vie spirituelle est loin d'être mort dans les milieux plus populaires.

D. I. DOENS.

1. S. BASILE, *Τοῦ Μεγάλου Βασιλείου λόγοι ἀσκητικοί. Ibid.*, 1961 ; in-4, 60 p.

Notes et documents.

I. — In memoriam : Le Cardinal J. E. van Roey.

Le 6 août 1961 s'est éteint à l'âge de 87 ans, dans sa ville archiépiscopale, le Cardinal J. E. van Roey, archevêque de Malines, successeur du Cardinal Mercier, de qui il avait été durant les célèbres « Conversations de Malines » le théologien et le bras droit. Il était le dernier survivant des participants de ces fameuses réunions qui remuèrent en leur temps l'opinion religieuse, et qui furent, du côté catholique, les premières contributions de ce qui serait appelé plus tard le « Mouvement œcuménique ».

C'est à ce titre surtout que nous évoquons ici la figure du prélat disparu. Il avait été durant plusieurs années, après avoir conquis ses grades en théologie à l'Université de Louvain, professeur à la *Schola minor* de cette université, et c'était à lui que le Cardinal Mercier, trois ans après sa propre élévation au siège archiépiscopal, avait fait appel, afin d'avoir à ses côtés un théologien en possession de toute la science voulue, pour l'aider dans le gouvernement de son diocèse. Il devint en effet vicaire général en 1909.

Lorsque, en 1921, eurent lieu les pourparlers qui devaient aboutir aux Conversations de Malines, le grand Cardinal choisit pour l'aider dans cette tâche son vicaire général dont il appréciait les qualités. Âgé de 47 ans à cette époque, Mgr van Roey se trouverait ainsi dans un aréopage imposant de personnalités vénérables, où son rôle d'auxiliaire ne pouvait que rester discret. Plus de la moitié des participants devait mourir dans les dix années qui suivirent, et l'avant dernier mourut en 1948. Prenaient part en effet à ces Conversations : du côté catholique, le Cardinal Mercier (1851-1926), Mgr P. Batiffol (1861-1929), l'abbé Portal (1855-1926), l'abbé H. Hemmer (1864-1945), Mgr van Roey (1874-1961) ; du côté anglican : Lord Halifax (1839-1934), Bishop C. Gore (1853-1932), Bishop W. H. Frere (1863-1938), le Rev. J. A. Robinson (1872-1933), le Rev. B. J. Kidd (1864-1948).

Après la mort du Cardinal Mercier, survenue en 1926 — suivie de près de celle de l'abbé Portal — la continuation des sessions fut envisagée. On avait même songé à augmenter le nombre des participants, et du côté catholique, on aurait volontiers, semble-t-il, fait appel à Mgr Besson, évêque de Fribourg en Suisse, et à dom Lambert Beauduin, alors prieur d'Amay [1]. De fait, la cinquième et dernière conversation fut plutôt une liquidation. Elle se fit sous les auspices de Mgr van Roey, devenu archevêque, les 11 et 12 octobre 1926. Les participants catholiques furent unanimes à dire que leurs entretiens avec leurs amis anglicans « les avaient non seulement charmés par la sincérité, la liberté d'esprit, l'ouverture d'âme et la cordialité qui ne cessaient d'y régner, mais que, sans méconnaître la gravité des obstacles qui s'opposaient encore à l'Union, ils étaient remplis d'espérance relativement aux fruits que l'on peut attendre de recherches poursuivies en commun » [2].

Cependant, au lieu de s'amplifier, le nombre des participants avait diminué. Le Cardinal Mercier et l'Abbé Portal n'étaient plus ; les J. A. Robinson et Bishop Gore furent absents. Quelques mois plus tard, 25 juin 1927, Lord Halifax avait averti l'archevêque de Cantorbéry de ce qu'un « message de Rome avait été envoyé à l'archevêque van Roey de Malines pour faire savoir que les Conversations devaient cesser » [3]. La personnalité du Cardinal Mercier avait sans doute été le principal obstacle qui avait empêché jusqu'alors cette mesure, et on ne peut en vouloir à son successeur, absorbé par les tâches considérables de son énorme diocèse, de n'avoir pas cherché par ses interventions, qui se seraient révélées contre le courant, à les continuer. En 35 ans, les idées ont changé, puisque nous avons vu il y a quelques mois l'archevêque anglican de Cantorbéry rendre visite au Saint-Père, comme l'avait déjà souhaité Lord Halifax en 1930 (Cfr *Irénikon*, 1960, p. 517).

Mgr van Roey avait rédigé pour ces Conversations un mémoire contenant quelques pages très remarquables sur la valeur de l'épiscopat. Nous en extrayons les phrases suivantes : « Il est de foi, disait-il, que les Évêques sont les successeurs des Apôtres et qu'ils le sont dans le sens réel. C'est l'enseignement unanime des Pères et la doctrine des conciles de Florence et de Trente. Le Christ a fondé son Église, société à la fois spirituelle et visible, sur les Apôtres.

1. Cfr J. de Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques*, Bruxelles, 1949, p. 173.
2. *Ibid.*, p. 174.
3. *Ibid.*, p. 160.

Il leur a donné, à l'exclusion des autres membres de l'Église, avec la plénitude du sacerdoce, le pouvoir immédiat et universel sur les âmes... De droit Divin, l'Épiscopat ainsi conçu est un élément essentiel de la constitution immuable de l'Église : le Christ a voulu que les différentes parties de l'Église soient gouvernées par des évêques comme pasteurs ordinaires... Il suit de là... qu'aucun pouvoir humain ne peut supprimer l'Épiscopat ; qu'aucun concile œcuménique ne peut en décider l'abolition ; que le Souverain Pontife ne peut pas gouverner l'Église universelle par lui-même en écartant le corps épiscopal ; qu'il ne peut pas confier le gouvernement de toutes les Églises particulières à des prêtres ; qu'il ne peut pas même le remettre par simple délégation à des prélats revêtus du caractère épiscopal. Tout cela est contraire à la constitution divine de l'Église du Christ » [1].

La théologie de l'épiscopat est un des points qu'il avait le plus étudiés et il y tenait beaucoup. Il était peu favorable à tout enseignement qui essayait de la minimiser de quelque manière. Ceci ne l'empêchait pas d'être, en matière de juridiction, étonnamment soumis aux directives pontificales. Plusieurs fois, il lui est arrivé de se montrer subitement ouvert à des solutions qui l'avaient trouvé jusque là plutôt méfiant, lorsque les encouragements du Souverain Pontife allaient dans un sens opposé au sien.

On se souvient de la bienveillance qu'il apporta dans ses vieux jours à souligner le rôle important de dom Lambert Beauduin dans le renouveau liturgique. Il vint lui-même lire à la séance du 23 juillet 1959 au Mont César à Louvain durant un congrès liturgique, la lettre qu'il avait reçue de la Secrétairerie d'État à la louange de dom Beauduin à l'occasion du 50e anniversaire du Mouvement liturgique [2].

II. — Attitude des Luthériens en face du Concile.

Le professeur Skydsgaard, directeur de l'Institut œcuménique de l'université de Copenhague et animateur de l'Institut d'étude du catholicisme de la Fédération luthérienne mondiale vient de publier sous le titre « L'Église de Rome au seuil d'une nouvelle époque » [3]

1. L'*Épiscopat et la papauté* dans les *Collectanea Mechliniensia*, févr. 1929, p. 141 sv. Cfr *Irénikon*, 1956, p. 140.
2. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 367.
3. *Kirkens Verden*, juillet 1961, p. 182.

un article sur le prochain concile. Cet article est paru dans *Kirkens Verden*, mensuel illustré religieux destiné au grand public cultivé et qui paraît en édition danoise et suédoise. Cet article, excellente présentation de ce qu'est un concile et de ce qu'on peut attendre du 2e concile du Vatican, a eu un certain retentissement. Le dernier paragraphe que nous traduisons ci-après concerne l'attitude des luthériens en face du concile.

« Comment les chrétiens évangéliques doivent-ils envisager le concile ? Ils ne peuvent avoir le même point de vue que les catholiques sur le concile. Ils ne regardent pas cette assemblée d'évêques comme une réunion d'hommes qui, de par leur consécration sacramentelle, sont les seuls véritables successeurs des apôtres. Ils ne croient pas que le concile romain soit un instrument infaillible du Saint Esprit. Ils ne peuvent pas non plus considérer un concile où environ la moitié des chrétiens du monde entier ne peuvent pas participer comme un véritable concile œcuménique. Il ne peut s'agir que d'un concile « général » des catholiques où une Église particulière se réunit pour délibérer et prendre des résolutions. Il y a beaucoup de choses qui nous séparent — pas seulement des choses secondaires sur lesquelles avec de la bonne volonté on pourrait peut-être s'entendre, mais aussi des divergences qui sont très profondes — et les moindres ne concernent pas notre interprétation du concept d'Église. Il ne faut pas minimiser nos divergences. Le mouvement œcuménique ne peut pas les enjamber : il doit au contraire les respecter, s'il ne veut pas sombrer dans la sentimentalité et aboutir à un échec.

« Cela dit qu'il fallait dire, il faut ajouter que les chrétiens évangéliques doivent suivre avec attention le prochain concile romain et s'y intéresser positivement. Ce qui se passe dans l'autre partie du peuple de Dieu ne peut jamais nous laisser indifférent. Aucune Église n'est jamais seule : elle est toujours avec « l'autre », et « l'autre » n'est pas quelqu'un rencontré par hasard, encore moins quelqu'un que je dois considérer uniquement comme mon adversaire, non, « l'autre » m'a été donné par Dieu comme mon plus proche voisin, comme un don et comme une tâche. « L'autre » est en train d'entreprendre quelque chose de grand et d'important : ma tâche n'est pas de le regarder faire d'un œil critique et en gardant les mains dans les poches. Non, l'action de « l'autre » m'invite moi aussi à m'attaquer aux problèmes que « l'autre » entreprend de résoudre. Le prochain concile a ceci de curieux que, à côté de tout ce que les chrétiens évangéliques ne comprennent pas ou même doivent refuser,

il touche à des problèmes qui concernent toutes les Églises de la terre. Aussi une passivité renfrognée ou un ton supérieur ne seraient pas de mise, pas plus d'ailleurs qu'une admiration éblouie. Ce qu'il faut c'est prêter une attention éveillée et positive et prier pour qu'il se passe quelque chose qui serve, d'une manière peut-être incompréhensible, au bien de tous.

« Et lorsque tout cela est dit, il reste que vaut pour le concile comme pour tout ce qu'entreprend une Église, cette parole de Luther, claire et pleine de promesse : « Ce n'est pas nous qui pouvons maintenir l'Église, ce n'était pas nos prédécesseurs et ce ne sera pas non plus nos successeurs, mais celui qui était, qui est et qui vient, celui qui dit : Je suis avec vous chaque jour jusqu'à la fin des temps, Jésus Christ ».

« En définitive, tous les chrétiens, quelque nom qu'ils portent, seront d'accord pour l'affirmer ».

III. — Le Congrès liturgique de Saint-Serge en 1961.

La huitième semaine liturgique de l'Institut orthodoxe de Saint-Serge à Paris a eu lieu du 3 au 7 juillet dernier. Elle fut inaugurée sous la présidence de Mgr l'évêque Cassien, recteur de l'Institut. A la première conférence, tenue par l'évêque lui-même, assistèrent Mgr Meletios de Rheggio, évêque auxiliaire pour la France, ainsi que les métropolites Spiridon de Rhodes et Jacques de Mytilène, présents à Paris en ces jours. L'orateur évoqua d'abord la mémoire de deux disparus, les professeurs A. V. Kartašev, de l'Institut Saint-Serge, et L. Grondijs, de l'Université d'Utrecht, habitués de ces congrès et décédés au cours de cette année. Il développa ensuite le thème de *La Prière dans le Nouveau Testament*, dans l'histoire évangélique, à l'âge apostolique avant la destruction du Temple, et après celle-ci, au premier siècle.

Voici quels furent les autres orateurs : M. l'Abbé K. Khruby, *Les Heures de prière dans le judaïsme contemporain du Nouveau Testament;* le Prof. Dr. D. J. Jeremias, *Das taegliche Gebet im Leben des Herrn und in der aeltesten Kirche ;* le Prof. D. P. Meinhold, *Der Gottesdienst, als Vergegenwaertigung des Heilgeschehens ;* le Rev. H. R. T. Brandreth, O. G. S. *The anglican reform of the divine Office ;* le Prof. Dr. B. Fischer, *Les Psaumes, prière chrétienne ; témoignages du second siècle ;* D. B. Botte, O. S. B., *Les heures de prière dans la tradition apostolique et les documents dérivés ;* D. O. Rousseau,

O. S. B., *La prière des moines au temps de Jean Cassien ;* R^me Abbé B. CAPELLE, O. S. B., *L'« Opus Dei » dans la Règle de Saint Benoît ;* le R. P. J. MATÉOS, S. J., *L'Office chez les Syriens orientaux ;* le R. P. A. KNIAZEFF, *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin ;* le R. P. A. SCHMEMANN, *Les origines et le développement de l'office divin dans l'Église byzantine ;* D. A. RENOUX, O. S. B., *Liturgie de Jérusalem et lectionnaires arméniens ;* D. H. MAROT, O. S. B., *La place des lectures bibliques et patristiques dans l'Office latin ;* le Rev. D. WEBB, *Les Offices du matin et du soir dans l'Église anglicane.*

Cette semaine d'études, consacrée à la prière liturgique fut particulièrement réussie. Pour la première fois, un projet caressé depuis longtemps sera mis à exécution : Les Conférences du 8e congrès de Saint-Serge seront éditées dans un volume de la Collection *Lex Orandi* (Éd. du Cerf).

IV. — La Conférence panorthodoxe de Rhodes.

En vue de la Conférence panorthodoxe de Rhodes, qui aura lieu à la fin du mois de septembre, le Comité spécial institué par le patriarcat œcuménique pour établir le programme de cette réunion a publié la liste des points suivants, approuvés par le Saint-Synode de Constantinople le 4 mai 1961, et destinés à être étudiés dans un futur prosynode après avoir fait l'objet des discussions de Rhodes.

I. FOI ET DOGME.

A. Définition de la notion de dogme comme donné immuable au point de vue orthodoxe ; composition et publication d'une profession de foi orthodoxe unique.

B. Les sources de la Révélation :

a) LES SAINTES ÉCRITURES :
1. Le canon des Saintes Écritures dans l'Église orthodoxe ; 2. Valeur des livres de l'Ancien Testament lus dans l'Église orthodoxe ; 3. Inspiration divine de la Sainte Écriture.
b) LA SAINTE TRADITION.

C. Les textes symboliques dans l'Église orthodoxe :

a) Textes authentiques de l'Église orthodoxe ; b) Textes ayant une valeur relative ; c) Textes ayant une valeur auxiliaire.

D. L'autorité dans l'Église :

a) Autorité ecclésiastique ; b) Conscience commune de l'Église ; c) L'infaillibilité dans l'Église rassemblée par sa hiérarchie en concile œcuménique.

II. Culte divin.

A. L'Orthodoxie et la Bible :

a) Travail de critique, de traduction et de publication du texte de la Bible et sa présentation orthodoxe à travers le monde ; b) Paraphrase du texte biblique, vulgarisation des idées bibliques et leur diffusion dans l'Église ; c) Emploi liturgique, familial et privé de l'Écriture.

B. Uniformité du typikon et des textes liturgiques dans le culte et les cérémonies sacramentelles. Leur revision et leur édition critique.

C. Participation de l'élément laïc à la vie cultuelle et sacramentelle de l'Église.

D. Étude des moyens pour un affermissement et un renforcement :

1° de la vie liturgique dans l'Église orthodoxe ; 2° de l'art byzantin traditionnel dans ses différentes manifestations, notamment : *a)* la musique ecclésiastique ; *b)* l'iconographie ; *c)* l'architecture ; *d)* les ornements et les vases sacrés.

III. Gouvernement et Discipline ecclésiastiques.

A. Codification des saints canons et ordonnances, à soumettre en son temps à l'approbation d'un concile œcuménique.

B. La justice et la procédure pénale ecclésiastiques :

a) Organisation des tribunaux ecclésiastiques sur un mode semblable, si possible, dans l'Église orthodoxe tout entière ; b) Organisation d'une procédure pénale ecclésiastique ayant la même signification ; c) Droit d'appel.

C. Hiérarchie épiscopale :

a) Étude d'un mode d'élection plus conforme, si possible, aux saints canons
1. des primats d'Églises ; 2. des évêques.

b) Distinctions administratives et autres dans la hiérarchie épiscopale :
1. patriarches ; 2. présidents d'Églises autocéphales ; 3. métropolites ; 4. archevêques ; 5. métropolites titulaires ; 6. évêques diocésains ; 7. évêques titulaires et auxiliaires ; 8. chorévêques.

D. Vie monastique : Trouver les moyens pour remettre la vie monastique orthodoxe dans son ancienne beauté et splendeur par l'insistance sur les traditions et les règles monastiques et par le renouvellement de son activité d'autrefois.

E. Réadaptation des lois ecclésiastiques sur le jeûne, en accord avec les exigences de l'époque moderne.

F. Formation du clergé :

a) Forme, but et contenu de la formation du clergé orthodoxe ; b) Subordination de la formation du clergé à la surveillance immédiate de l'Église ; c) Séminaires ecclésiastiques pour la formation théologique et autre du clergé orthodoxe ; d) Conférences pour la formation ultérieure des prêtres.

G. Empêchements de mariage. Étude de la pratique actuelle à ce sujet dans les Églises locales et au sujet de la jurisprudence ecclésiastique suivie dans cette matière, et sauvegarde d'une pratique uniforme, si possible, en tout cela dans l'Église orthodoxe entière.

H. Mariage des clercs :

a) après l'ordination ; b) deuxième mariage des veufs par la mort de leur épouse.

I. Question du calendrier. Étude de la question en rapport avec la décision du Ier concile œcuménique sur la date de Pâque et recherche des moyens pour obtenir une collaboration entre les Églises en cette question.

IV. RELATIONS DES ÉGLISES ORTHODOXES (ENTRE ELLES).

A. Relations inter-orthodoxes :

a) Rapport canonique et relations des Églises orthodoxes locales avec le patriarcat œcuménique et entre elles.
1) Lettres iréniques ; 2) Diptyques ; 3) Saint Chrême ; 4) Observance des obligations émanant des *Tomoi* de fondation.
b) Renforcement des relations existantes par :
1) un échange de lettres fraternelles ; 2) la convocation de conférences théologiques ; 3) l'envoi de clercs et de professeurs ; 4) des contacts des facultés de théologie ; 5) un échange de professeurs et d'étudiants ; 6) des bourses d'études ; 7) un échange de périodiques, de publications et d'autres moyens d'information.

B. L'autocéphalie et l'autonomie dans l'Église orthodoxe :

a) Proclamation d'autocéphalie :
1) Qui est le proclamateur ; 2) Présuppositions et conditions ;

3) Mode de proclamation d'une autocéphalie ; 4) Quelles sont aujourd'hui les Églises autocéphales reconnues ?
b) Détermination des conditions pour la reconnaissance d'une Église comme autonome.

C. Orthodoxie et diaspora. Situation présente et position canonique de la diaspora orthodoxe.

V. RELATIONS DE L'ÉGLISE ORTHODOXE AVEC LE MONDE CHRÉTIEN.

A. Étude des modes de rapprochement et d'unité des Églises au point de vue panorthodoxe.

B. L'Orthodoxie et les Églises orientales mineures :

a) Promotion de relations amicales en vue d'établir l'union avec elles par :
1) un échange de visites ; 2) un échange de professeurs et d'étudiants ; 3) des contacts théologiques.
b) Étude de l'histoire, de la foi, du culte et de la structure administrative de ces Églises ; c) Collaboration avec elles :
1) dans les conférences œcuméniques ; 2) dans les questions de nature pratique.

C. L'Orthodoxie et l'Église catholique romaine :

a) Promotion de relations amicales dans l'esprit manifesté par l'encyclique patriarcale de 1920, et plus généralement en accord avec les efforts de rapprochement et d'unité des Églises chrétiennes ;
b) Étude des points négatifs entre les deux Églises au sujet de :
1) la foi ; 2) du gouvernement (de l'Église) ; 3) des activités ecclésiastiques (propagande, prosélytisme et mouvement uniate).

D. L'Orthodoxie et le Protestantisme :

a) Confessions qui se trouvent plus près de l'Orthodoxie :
1) L'Église anglicane ; 2) L'Église épiscopalienne plus généralement.
b) Confessions qui se trouvent à une plus grande distance de l'Orthodoxie :
1) L'Église luthérienne ; 2) L'Église calviniste ; 3) L'Église méthodiste ; 4) Autres confessions protestantes.

E. L'Orthodoxie et l'Église Vieille-catholique.

F. L'Orthodoxie et le Mouvement œcuménique :

a) Participation et présence de l'Église orthodoxe au Mouvement œcuménique dans l'esprit de l'encyclique patriarcale de 1920 ;
b) Thèmes théologiques et autres qui ont une relation avec la participation de l'Église orthodoxe au Mouvement œcuménique ;
c) La signification et la contribution de l'ensemble de la participation orthodoxe dans la direction de la pensée et de l'action œcuménique.

VI. L'Orthodoxie dans le monde.

A. Étude et recherche des moyens pratiques par lesquels il faut renforcer la civilisation chrétienne orthodoxe parmi les peuples orthodoxes dans toutes ses manifestations, notamment par :

a) Le développement de l'habitude des voyages orthodoxes aux lieux de pèlerinage que l'on trouve partout ; b) L'édition d'un périodique orthodoxe commun pour une information panorthodoxe plus large dans le monde entier.

B. Développement de la Mission orthodoxe à l'intérieur de l'Église et en dehors.

VII. Sujets théologiques en général.

A. L'« Économie » dans l'Église orthodoxe :

a) Sens et étendue des termes « akriveia » et « économie » dans l'Église orthodoxe ; b) L'« économie » :
1. Dans les sacrements tant dans ceux célébrés à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église ; 2. Dans la réception à l'Église orthodoxe des hérétiques et des schismatiques qui l'ont quittée (qui par baptême, qui par l'onction, qui par une profession de foi écrite, qui par une prière ?) ; 3. Dans le culte.

B. La canonisation des saints et l'établissement d'une pratique orthodoxe ecclésiastique commune dans ce domaine.

C. L'Orthodoxie et autres religions.

D. Moyens de combattre l'athéïsme et les systèmes erronés, comme la théosophie, le spiritisme, la franc-maçonnerie et autres.

E. L'Orthodoxie et la science.

F. L'euthanasie et la théologie orthodoxe.

G. L'incinération des morts et la théologie orthodoxe.

VIII. Problèmes sociaux.

A. L'élément laïc dans l'Église orthodoxe.

B. L'Église orthodoxe et la jeunesse.

C. Mariage et famille :

a) Les problèmes du mariage ; b) Procréation , c) Éducation des enfants ; d) Contrôle des naissances et surpopulation ; e) Divorces ; f) Fécondation artificielle.

D. Institutions sociales, asiles, etc. et bienfaisance orthodoxe ecclésiastique.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on « The Four Gospels in 1957 » held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by Kurt ALAND, F. L. CROSS, Jean DANIÉLOU, Harald RIESENFELD and W. C. VAN UNNIK. (Texte und Untersuchungen, 73). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, VI-814 p.

Ce gros volume se décompose en neuf sections avec soixante-dix articles dus à soixante-trois collaborateurs. Impossible par conséquent de rendre un compte détaillé de tout cela. On voit parmi les auteurs grand nombre de noms connus : Ramsey, Riesenfeld, Descamps, Clavier, Schnackenburg ; d'autres qui le sont moins. Au hasard on lira tel article sur les rapports des évangiles entre eux, la Topographie et l'archéologie dans le IVe évangile, la Résurrection de Lazare (sur la signification de δόξα), Jésus résistant, les Phylactères, Qumrân, la Session à la droite du Père, les questions de critique textuelle. La matière est riche et variée, touchant tantôt aux problèmes fondamentaux, tantôt aux questions périphériques ou de détails. Les imprimeurs berlinois méritent un éloge tout spécial d'avoir ainsi composé sans fautes des centaines de pages en anglais et en français. D. G. B.

B. Ch. Ioannidis. — *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην.* Athènes, 1960 ; in-8, 636 p.
N. I. Louvaris. — *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς περὶ Παῦλον σπουδάς.* Athènes, Astir, 2e éd. 1960 ; in-8, 302 p.

Voici deux ouvrages de professeurs d'Écriture Sainte à l'Université d'Athènes écrits dans un grec clair et très proche de la langue classique. M. I. nous livre, dans son *Introduction au Nouveau Testament*, le fruit d'une vingtaine d'années de travaux. En plus de 600 pages sont traités tous les problèmes autour des écrits néotestamentaires : genèse historique et contenu des livres, canon, histoire de la conservation du texte, traductions et éditions. On ne peut que féliciter l'A. de ce beau travail. Pour une édition ultérieure, on désirerait une correction minutieuse des nombreuses fautes d'orthographe dans les mots en langues étrangères, surtout allemande (à la page 583 par exemple on doit lire *Wartburg*).

L'étude de M. L., décédé au début de cette année, fait l'histoire des recherches pauliniennes menées surtout par l'école de Tubingue. Quelles sont les influences subies par saint Paul de la part de l'hellénisme et du

judaïsme contemporains ? Le présent livre reprend, en la complétant, l'édition de 1919. La bibliographie ne comprend que des publications d'avant la dernière guerre. B. Bf. M.

Olivier Prunet. — La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Évangile et Épîtres). (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 47). Paris, P. U. F., 1957 ; in-8, VIII-152 p., 8 NF.

L'ouvrage commence par une étude du vocabulaire moral dans les écrits johanniques. En cet endroit, comme en plusieurs autres au cours du livre, une place importante est donnée aux influences hellénistiques, au détriment de la tradition juive. La morale johannique étant caractérisée par son enracinement dans la christologie, un chapitre est consacré à la théologie de saint Jean. L'A. ne connaissait sans doute pas le livre de Cullmann sur la Christologie du N. T., parue la même année : il ne le cite pas. Certaines de ses conclusions rejoignent celle de C. Les deux derniers chapitres : « Le monde d'en haut et le monde d'en bas », « La morale de l'homme nouveau », montrent que le dualisme de saint Jean est moral et non métaphysique. La notion d'amour, fondamentale chez saint Jean, serait en régression sur celle que l'on rencontre dans les Synoptiques : elle s'applique principalement aux frères, alors que dans les Synoptiques elle s'étend même aux ennemis. Un premier appendice fait état des rapprochements que l'on peut établir entre Qumrân et saint Jean. La documentation utilisée est très partielle. Le lien entre le dualisme mazdéen et celui de Qumrân est fortement marqué. Le titre de l'ouvrage cité p. 129, n. 1 (DUPONT-SOMMER), est incorrect. D. Pl. B.

Calvin. — The Gospel according to St John, 1-10. (Calvin's Commentaries). Traduction anglaise de T. H. L. PARKER. Éditeurs : David et Thomas TORRANCE. Édimbourg-Londres, Oliver and Boyd, 1959 ; in-8, VI-278 p., 25 /-

La première édition de ce commentaire de Calvin parut en 1533. Calvin lui-même en donna une traduction française la même année. Dès 1584 parut une traduction anglaise. En 1847, Pringle en fit une autre, dont la présente n'est qu'une revision. Une courte introduction précède l'épître dédicatoire de Calvin au Sénat de Genève. Tout le reste du volume est consacré au commentaire. Nous souhaitons que des tables viennent compléter cette publication, quand la seconde partie en aura paru.
D. Pl. B.

E. M. Sidebottom. — The Christ of the Fourth Gospel in the Light of First-Century Thought. Londres, S. P. C. K., 1961 ; in-8, X-230 p., 27 /6.

La doctrine du quatrième évangile semble particulièrement adaptée a nos temps : elle se présente en effet dans des termes universalistes convenant bien à nos esprits formés à l'école de la pensée grecque. Mais

c'est pourtant dans la tradition juive que s'enracine principalement l'enseignement johannique, ceci n'excluant pas des emprunts au vocabulaire hellénistique. C'est dans cette optique que sont passés en revue les titres du Christ : Logos, Fils de l'homme, Anthropos, Fils de Dieu. Notons en particulier que pour l'A., le titre de Logos dérive uniquement d'influences juives. Deux appendices : l'un prend position contre la thèse de Streeter et McNeile, selon laquelle le Christ et le Saint-Esprit sont identiques. Le second souligne l'arrière-fond sapientiel du quatrième évangile, arrière-fond que l'ensemble de l'ouvrage met bien en lumière.

D. Pl. B.

Étienne Trocmé. — Le « Livre des Actes » et l'histoire. (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 45). Paris, P. U. F., 1957 ; in-8, VI-238 p., 9,60 NF.

Ce volume dense et objectif se recommande par le sérieux de ses analyses et la mesure de ses conclusions. Un premier chapitre donne l'état de la question. Est ensuite envisagée la transmission du texte. Le dessein et la méthode de l'A. font l'objet des chap. 3 et 4. Les deux derniers chapitres sont consacrés aux sources du Livre des Actes. Mentionnons quelques positions de M. T. L'Évangile « à Théophile » et les Actes ne formaient primitivement qu'un ouvrage ; cet ouvrage était destiné à des lecteurs croyants, et se présentait essentiellement comme un évangile — ce qui explique la finale des Actes sans mention de la fin du procès de Paul — ; la seconde partie (les Actes) est marquée par un souci apologétique : défendre la mémoire de Paul contre des attaques judéo-chrétiennes dont elle aurait été l'objet dans des Églises fondées par lui, ceci vers les années 80. Actes 15 pourrait se rapporter à une troisième visite de Paul à Jérusalem, et la composition de l'Épître aux Galates se placerait avant cette visite. En ce qui concerne les sources, l'A. présente ses conclusions « avec d'expresses réserves » (p. 122). A la base des chap. 16-28 se trouverait un diaire des voyages missionnaires de Paul ; Luc en aurait été lui-même le rédacteur pour certains passages. Pour les chap. 1-15, il est probable que Luc utilise des sources araméennes, issues de diverses Églises : Jérusalem, Césarée, Antioche. Quant aux sommaires des chap. 2, 4 et 5, l'A. ne se rallie pas à la thèse du P. Benoit. Pour la valeur historique des Actes : Luc témoigne de certaines prétentions à faire œuvre d'historien ; il remanie sensiblement les sources qu'il emploie, mais les respecte suffisamment pour que son livre, utilisé avec prudence et une saine critique, demeure un témoin irremplaçable des premiers temps de la vie de l'Église. D. Pl. B.

Jean Héring. — L'Épître aux Hébreux. (Commentaire du Nouveau Testament, XII). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954 ; in-8, 134 p.

Ce volume fait honneur à la collection dans laquelle il s'insère. Sa courte introduction laisse ouvert le problème des destinataires de l'épître. L'A. pourrait être Apollos. La date qui conviendrait bien : quelques

années avant 70. Le commentaire accompagnant la traduction verset par verset est relativement court, mais substantiel. Notons quelques positions de M. H. Le ὁμοούσιος serait déjà impliqué dans les termes ἀπαύγασμα et χαρακτήρ (1, 3). 4, 1 est traduit : « Prenons donc garde à ce que personne parmi nous ne s'imagine avoir été frustré de l'entrée dans le repos, parce que la promesse tarde à se réaliser ». En 4, 12, l'Esprit ne sépare pas l'âme et l'esprit, mais il pénètre dans chacune de ces facultés. 6, 4-6 est compris dans le sens de l'impossibilité du repentir après l'apostasie. La raison en est que l'apostat est retombé sous la domination de Satan, dont la croix l'avait délivré. 'Ἀνασταυροῦν signifie crucifier, et non recrucifier. C'est également comme une victoire sur Satan qu'il faut comprendre la purification des choses célestes en 9, 23 : il s'agit des cieux inférieurs, résidence des puissances mauvaises. (En 1, 2 était marquée la domination du Fils sur les éons par la création). La description du culte du chap. 9 s'inspire de traditions rabbiniques et de l'apocalypse de Baruch. L'A. reconnaît qu'il est difficile de déceler un plan dans l'épître, et il est enclin à y voir une homélie fortement dogmatique, entrecoupée d'exhortations morales. D. Pl. B

Dom Jacques Dupont. — Les sources du Livre des Actes. État de la question. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in-8, 168 p.

« La première démarche de toute recherche historique ne consiste-t-elle pas à s'informer de l'état actuel de la question que l'on veut étudier ? » (p. 13, n. 2). C'est dans cette perspective que dom Dupont, reprenant une partie de son livre de 1950, présente de façon objective et claire la littérature relative aux sources du Livre des Actes parue depuis le début du siècle. L'exposé comprend deux parties : la première englobant plutôt les auteurs dont la méthode relève de la *Quellenkritik* ; la seconde s'attachant aux auteurs travaillant selon les principes de la *Formgeschichte*. Notons parmi les premiers B. Weiss, Harnack, Bo Reicke, Cerfaux, Trocmé, Benoit ; parmi les seconds : Norden, Dibelius, Cadbury, Haenchen. Plusieurs figurent dans les deux parties : un index à la fin du volume permettra de les retrouver facilement. Une conclusion de quelques pages dégage les orientations qui se font jour au long de cette vaste enquête. La recherche des sources n'aboutit pas à des résultats convaincants. Tout se passe comme si Luc avait rédigé les Actes en plusieurs étapes : sa manière se reconnaît aux divers paliers (c'est la position du P. Benoit). La question des sections en « Nous » doit également être envisagée au plan de la rédaction, et non à celui des sources. D. termine par une remarque de méthode : les sections « Nous » mettent en cause l'identité de l'auteur des Actes. Il convient de les étudier selon des méthodes littéraires, avec lesquelles d'autres considérations ne doivent pas interférer : par exemple, les divergences que l'on croit déceler entre la présentation de saint Paul par les Actes et par les Épîtres. — Un livre qui remplace une bibliothèque sur les Actes. D. Pl. B.

Karl Prümm. — Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. II/1 : Theologie des zweiten Korintherbriefes. Apostolat und christliche Wirklichkeit (Kapitel 1-7). Rome, Herder, 1960 ; in-8, VIII-626 p., 8.000 lires.

La seconde Épître aux Corinthiens est le premier écrit paulinien dans lequel est recherchée consciemment et présentée une vue d'ensemble sur le mystère chrétien. Ceci vaut surtout des sept premiers chapitres, qui forment la partie plus dogmatique de la lettre. De là on comprend l'importance, pour la connaissance du message chrétien à ses origines, d'une synthèse théologique de ces chapitres, fondée sur une étude exégétique préalable. C'est ce que l'A. a tenté ici. Il a voulu, en outre, faire une œuvre qui soit ouverte au dialogue œcuménique. — Du point de vue littéraire, c'est la notion d'apostolat qui est au premier plan de *II Cor.* C'est elle que l'A. étudie d'abord et qui a fourni le titre à l'ouvrage. Il passe ensuite à la notion de Nouvelle Alliance. La défense de la valeur propre de son apostolat amène saint Paul à expliciter sa conception de la Nouvelle Alliance et la supériorité de celle-ci par rapport à l'Ancienne. Notons que, selon l'A., l'Alliance biblique est contrat bilatéral (contre Cerfaux, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 21). — Dans le chapitre intitulé *Das christliche Sein*, l'A. examine les termes pauliniens de grâce, vie, salut, *doxa*, image, paix, réconciliation, justice, sainteté (et sanctification), nouvelle création, peuple de Dieu, temple de Dieu. La théologie paulinienne de l'image (*II Cor.*, 3, 18 et 4, 4) lui fournit l'occasion de discuter les positions de Thielicke, P. Brunner, K. Barth, E. Brunner. Notons encore, comme contribution au dialogue œcuménique, le chapitre VI qui étudie les grandes lignes de la doctrine sotériologique de *II Cor.*, 1-7. Une subdivision de ce chapitre compare avec *II Cor.*, 1-7, la doctrine protestante, au point de vue de la réalité du salut *(Heilswirklichkeit)* : doctrines des anciens Réformateurs, « *Hochorthodoxie* », piétisme, positions actuelles sur la prédestination, sur l'œuvre rédemptrice (réalisme de la Croix, de la Résurrection, de la Grâce, du Pneuma, des Sacrements). — L'ouvrage contient deux appendices importants. Le premier présente la problématique de la Rédemption et de la Justification dans la théologie protestante du XIXe siècle selon A. Schweitzer. L'A. montre comment les catholiques et les protestants, tout en se servant de la même techuique exégétique et aboutissant aux mêmes conclusions littéraires, n'arrivent guère au *consensus* théologique dans l'interprétation des écrits pauliniens. Ce n'est pas nécessairement leur technique ni leur culture générale qui les séparent, mais des positions métaphysiques plus profondes. K. P. recherche ces fondements et leur développement historique dans les divers courants de l'exégèse protestante récente. — Le second appendice est consacré aux positions de R. Bultmann. On y trouvera une analyse consciencieuse et un jugement circonstancié, quoique très ferme. L'A. expose aussi les différentes réactions que les thèses de Bultmann ont suscitées à l'intérieur du protestantisme (il s'arrête plus spécialement à K. Barth). — On ne peut évoquer en quelques lignes toutes les richesses de cet ouvrage tant du point de vue de la théologie biblique que de l'œcuménique. Regrettons seulement que ce second volume ait paru avant le premier, consacré à l'analyse exégétique elle-même. D. M. V. d. H.

Jean Héring. — Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul. (Bibliothèque théologique). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 2e éd. 1959 ; in-8, 294 p.

Ce volume est la réédition de l'ouvrage paru en 1937. Quatre courts appendices y ont été ajoutés (p. 255-264), dont un sur le messianisme qumranien : selon l'A., il n'existe pas. On sait en effet que pour H., ne peut être dite messianiste au sens propre que la pensée faisant intervenir un personnage royal dont le rôle est d'instaurer un royaume à caractère terrestre. Rappelons que cette conception, selon la thèse de l'ouvrage, a été positivement exclue par Jésus, qui se référait à la notion de Fils de l'Homme. Cette notion était considérée comme hétérodoxe par les milieux officiels du judaïsme contemporain de Notre-Seigneur. C'est l'apologétique chrétienne qui a dans la suite présenté le Christ sous les traits du Messie. — Quelques notes ont été jointes (p. 265) ainsi qu'un complément de bibliographie. D. Pl. B.

D. Jacques Dupont. — La Réconciliation dans la Théologie de saint Paul. (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II, 32). Bruges-Paris, Publications universitaires de Louvain. – Desclée De Brouwer, 1953 ; in-8, 55 p., 40 F.

Le terme de réconciliation apparaît un certain nombre de fois dans les épîtres de saint Paul. D. Dupont étudie soigneusement ces textes. Ils emploient un vocabulaire hellénique courant, mais le modifient en y ajoutant une dimension eschatologique. La réconciliation est le changement de l'état des relations de l'homme avec Dieu par l'œuvre de rédemption accomplie dans la mort du Christ. Elle ne se confond pas avec la justification ni avec la sanctification, qu'elle présuppose. Sa place dans la théologie paulinienne est définie par là. D. Pl. B.

Kurt Schubert. — Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 144 p., 8,50 FS.

Après une longue série de devanciers, cet ouvrage apporte un nouveau résumé de l'ensemble des questions relatives aux manuscrits de la mer Morte, sans étalage de citations ni d'apparat critique. Un cours universitaire à Vienne a fourni le canevas, tandis que le sujet fut fouillé par une large érudition et plusieurs études personnelles d'analyse de textes. C'est une mise au point qui compte parmi les plus concises, où les rapprochements avec les questions connexes sont considérables, dans une orientation marquée vers les problèmes de doctrine et de tradition. Le jugement est modéré. L'A. projette, à son tour, une traduction de la collection des pièces étudiées. D. M. F.

Ivo Auf der Maur. — Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. (Paradosis, 14). Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1959 ; in-8, XVI-205 p., 15 FS.

Comme l'indique le titre, l'A., lui-même moine-missionnaire, se propose dans sa thèse de doctorat d'étudier le problème du monachisme missionnaire dans la pensée de saint Jean Chrysostome. La mission est-elle compatible avec une vie monastique ? Bien familier avec la riche bibliographie rassemblée autour de son sujet, le R. P. cite nombre de

textes glanés dans l'œuvre littéraire si vaste du saint docteur. Le lecteur apprend ainsi beaucoup de détails fort intéressants sur les espèces de moines, l'organisation monastique, l'effort ascétique, le but du monachisme. On a cependant l'impression que l'A. s'efforce trop à prouver sa thèse en tirant quelquefois des conclusions apodictiques de prémisses douteuses (cfr par exemple pp. 130-131). Des expressions comme : « Es war ein Grosseinsatz von Mönchen auf fast allen Missionsfeldern » (p. 134), ou : « der gewaltige und organisierte Einsatz von vielen Mönchsgruppen in der Mission » (p. 178), résonnent trop modernes. Pour arriver à des bases plus solides en vue d'une solution du problème, on devrait d'abord connaître encore plus exactement le contenu des divers termes. Tel ou tel texte cité s'adresse-t-il vraiment à des moines au sens strict du mot, ou bien à des « ascètes » ou des chrétiens fervents ? L'A. constate d'ailleurs lui-même qu'il y avait alors « ein buntes Nebeneinander von aszetischen und monastischen Formen » (pp. 181-182). L'annonce de l'évangile est de soi certainement compatible avec le monachisme ; de nombreux exemples de l'histoire le prouvent. On peut se demander pourtant si les exigences multiples des missions modernes donnent aux moines encore la possibilité de réaliser l'idéal d'une vie authentiquement monastique. Cette question a été débattue à la réunion des Abbés bénédictins et cisterciens qui eut lieu à Poitiers le 10 juillet 1961 à l'occasion des fêtes en l'honneur de saint Martin (cfr *La Croix* du 25 juillet 1961, p. 5).

D. Bf. M.

Ambroise de Milan. — Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole. Texte établi, traduit et annoté par dom B. Botte. (Coll. Sources chrétiennes, 25*bis*). Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 230 p., 13,20 NF.

Léon le Grand. — Sermons, III. Trad. et notes de dom R. Dolle. (Même coll., 74). 1961 ; 164 p., 15,60 NF.

Saint Augustin. — Commentaire de la première Épître de S. Jean. Texte latin, introd., trad. et notes par P. Agaësse, s. j. (Même coll., 75). 1961 ; 452 p., 18,00 NF.

D. Botte a repris dans une nouvelle édition les traités *Des Sacrements* et *Des Mystères*, auxquels il a ajouté l'*Explanatio Symboli*. Les travaux du P. Faller qui préparait depuis longtemps le t. VII des œuvres de saint Ambroise dans le *Corpus* de Vienne ayant abouti en 1955 à l'édition du volume avec un texte critique excellent, D. Botte a jugé plus utile de refaire son petit livre paru en 1950 (cfr *Irénikon*, 1951, p. 242) en se référant substantiellement au nouvel apparat et en remaniant un peu son introduction. Il s'est rangé aux arguments des érudits récents, parmi lesquels le P. Faller lui-même, pour classer l'*Explanatio* parmi les œuvres authentiques du saint docteur, ce qui n'avait pas été fait jusqu'à présent. En sorte que cette nouvelle édition des traités catéchétiques de saint Ambroise est tout à fait à jour et permet au lecteur de prendre connaissance, en plus des traités jusqu'ici bien connus, d'une prédication aux nouveaux baptisés prise sur le vif et révélatrice du milieu chrétien milanais à la fin du IVe siècle. Les notes critiques relatives aux trois traités sont reportées sur une vingtaine de pages à la fin du livre. — A noter qu'une édition critique du *De Sacramentis* avait été publiée encore quelques mois avant

la parution de ce volume par les soins de H. CHADWICK : *Saint Ambrose on the Sacraments*, dans les *Studies in Eucharistic Faith and Practice*, Londres, Mowbray, 1960, in-8, 54 p.

Nous avons signalé (*Irénikon*, 1950, p. 102 et 1957, p. 359) la parution des deux premiers tomes de la série des sermons de saint Léon le Grand dans la collection « Sources chrétiennes ». Le t. III comprend un sermon sur la Transfiguration — rattaché ici aux dimanches de Carême —, dix-neuf sur la Passion, deux sur la Résurrection, deux sur l'Ascension et trois sur la Pentecôte. Quelques notes discrètes et judicieuses viennent éclairer de-ci de-là le texte ; presque toutes sont en référence à des études ou des ouvrages modernes, et orientent le lecteur désireux d'informations à jour. Le dernier tome est annoncé comme devant comporter un index biblique général. Comme nous l'avons déjà signalé, le traducteur a pris l'ordre chronologico-liturgique pour la numérotation des sermons. Celle-ci diffère donc de la désignation classique, qu'un tableau comparatif de concordance indique en fin de l'ouvrage.

Les éditeurs des « Sources chrétiennes » s'étaient abstenus, jusqu'à présent, de publier quelque œuvre de saint Augustin, pour la simple raison que la collection « Bibliothèque augustinienne » avait entrepris l'édition des œuvres du saint docteur dans un format presque semblable, et qu'il n'était pas opportun de la concurrencer. Comme nous le dit le prospectus : « Il n'est pas de texte qu'on ait aussi souvent demandé à la collection ' Sources chrétiennes ' que cette œuvre de saint Augustin dont on pourrait dire un peu paradoxalement qu'elle est aussi célèbre que mal connue. » C'est un des collaborateurs de la « Bibliothèque augustinienne », le P. Agaësse, S. J., qui en a établi le texte, l'a traduit, présenté dans une introduction d'une centaine de pages, et annoté. Ce commentaire, qui se divise en dix traités, a été fait au peuple pour illustrer une semaine pascale — du moins pour les six premiers — et complété, pour les autres, durant les semaines suivantes. L'éditeur opte pour la date de 415. La substance doctrinale de ce commentaire est relative à la charité fraternelle en tant qu'issue de l'amour même de Dieu.

D. O. R.

D. Hans Lietzmann. — Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Photomechanischer Neudruck. Münster, Aschendorff, 1958 ; in-8, XLVIII-186 p.

Réédition photomécanique de l'édition classique de H. Lietzmann, sur laquelle il n'y a pas lieu de s'étendre. Les liturgistes se féliciteront de pouvoir acquérir de nouveau cette édition — définitive — du sacramentaire grégorien, à laquelle le professeur d'Iéna avait jadis consacré tous ses soins.

D. H. M.

Saint Augustin. — La Cité de Dieu. Livres XV à XVIII et XIX à XXII. (Coll. Bibliothèque augustinienne, 5e série, tt. 36 et 37). Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; 2 vols. in-12, XXIV-824 et XX-964 p., 300 FB le vol.

Nous n'avons à présenter ici que les deux derniers volumes de cette édition magnifique qui, tout en étant manuelle et faisant partie de l'édi-

tion générale des « Œuvres de saint Augustin » (tt. 36 et 37) dans la « Bibliothèque augustinienne », peut se comparer aux travaux les plus soigneux concernant les textes anciens. Les éditeurs ont repris, comme étant le meilleur, le texte de l'édition de Teubner établi par Dombart et Kalb, sauf quelques améliorations qui ont été faites en tenant compte d'éditions plus récentes. L'Introduction et les notes, auxquelles le chanoine Bardy avait travaillé pendant longtemps, ont été revisées et mises à jour — il le fallait, en raison des nombreuses publications concernant le saint docteur au cours de ces dernières années — par les PP. Thonnard, de Veer et Folliet, A. A. La traduction française est de G. Combès. Les tables et les index extrêmement copieux — on serait presque tenté de dire qu'ils le sont trop, s'il ne s'agissait d'un pareil auteur — remplaceront avantageusement, pour ce traité du moins, grâce à leur clarté, ceux des mauristes auxquels ils sont évidemment très redevables. A mesure où paraissent les volumes de cette collection, des perfectionnements nouveaux de technique judicieuse et savante maintiennent l'œuvre à un niveau d'actualité qui ne fléchit pas et l'empêche de vieillir.

D. O. R.

I. Hausherr, S. J. — Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique. Paris, Beauchesne, 1960 ; in-8, 200 p.

Évagre le Pontique, disciple de saint Grégoire de Nazianze, fut aussi un origéniste ardent ; deux siècles après sa mort, il fut condamné, au Ve Concile œcuménique. Il s'était retiré au désert de Nitrie, et écrivit plusieurs traités pour les moines. Le P. Hausherr nous présente la reconstitution nouvelle d'un traité de cet auteur. Jusqu'ici on l'attribuait à saint Nil. On ne résume pas pareil traité. D'ailleurs il ne se présente pas selon une ordonnance facilement réductible ; l'A. fonde sur la prière, une prière toujours plus purifiée, tout progrès spirituel ; celui-ci s'achève en la contemplation. Prière et gnose devaient être habituelles au moine. D'une lecture aisée, enrichi de conseils pratiques, sous la sage conduite de son commentateur le P. Hausherr, ce traité peut encore servir aujourd'hui de manuel pour l'oraison et aider les âmes à l'union spirituelle. Diverses tables et de nombreuses notes facilitent l'utilisation de ce texte.

D. Th. Bt.

Aelred de Rievaulx. — La Vie de recluse. La Prière pastorale. (Coll. Sources chrétiennes, 76). Texte latin, introduction, traduction et notes par Charles Dumont. Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 224 p., 13,80 NF.

Defensor de Ligugé. — Livre d'Étincelles, I. Introduction, texte, traduction et notes de H.-M. Rochais. (Même coll., 76), 1961 ; 428 p., 18 NF.

Le premier de ces volumes contient deux traités d'Aelred, dont la même collection nous avait donné déjà le *Quand Jésus eut douze ans* (*Irénikon*, 1961, p. 174). Le traité sur *La Vie de recluse*, écrit pour sa sœur, contient des prescriptions concernant les observances corporelles, des directives aptes à réformer l'homme intérieur en le purifiant des vices et en l'ornant de vertus, ainsi qu'une triple méditation destinée à éveiller, nourrir et entretenir l'amour de Dieu (cfr p. 168-169). — L'*Oratio pasto-*

ralis, opuscule de quelques pages, est une sorte de prière à Jésus bon pasteur, dont le préfacier (D. A. Hoste) note les sources toutes traditionnelles dans le monde bénédictin et cistercien : la Bible et la Liturgie, saint Augustin, saint Bernard, Jean de Fécamp, saint Anselme.

L'édition critique du *Liber Scintillarum* de Defensor qui a paru en 1957 dans le *Corpus christianorum* (cfr *Irénikon*, 1958, p. 519) a trouvé rapidement son complément dans la présente traduction, qui équivaut aussi presque à une édition nouvelle, puisque de nouveaux manuscrits ont pu être mis à contribution ; le fait mérite d'être relevé. Cette œuvre, qui contient en 73 chapitres (dont les 32 premiers seulement se trouvent dans ce premier tome) tout un ensemble de sentences relatives aux vertus chrétiennes et monastiques, pourra être utilisée pour la méditation courante, comme on utiliserait un florilège. Lors de sa première parution, elle avait été remarquée par les patrologues comme relevant, en plein moyen âge latin (*c.* 700), d'influences peu connues d'auteurs lointains comme saint Éphrem (cfr *Rech. Sc. relig.*, 1958, p. 545). Defensor était moine de Ligugé ; et cette publication ultra-soignée arrive à point nommé maintenir le prestige du célèbre monastère du Poitou au moment où se sont célébrées les fêtes jubilaires de saint Martin dans la région. Le *Liber Scintillarum* paraît dans la « Série des textes monastiques d'Occident » des « Sources chrétiennes », série qui est plutôt réservée aux œuvres plus tardives. Defensor, en effet, appartient à ce prolongement de la période patristique qui va d'Isidore aux temps de Pierre Lombard, et dont les écrivains se caractérisent par leur genre littéraire de compilateurs. Les *Scintillae* en sont un des beaux exemples. D. O. R.

Leonhard Fendt. — Einführung in die Liturgiewissenschaft. Töpelmann, Berlin, 1958 ; in-8, 288 p.

Cette introduction à la *Liturgiewissenschaft* est une espèce de répertoire où l'A. rassemble sous un certain nombre de rubriques, groupées chronologiquement en grandes sections historiques, les témoignages les plus variés des liturgies et des liturgistes, depuis la Cène jusqu'à nos jours. Sur un certain nombre de points il prend soin de dresser le *status quaestionis* de la recherche actuelle. L'ouvrage est un beau travail de collectionneur avec tous les avantages et les défauts du genre. Le plan est assez complexe et M. F. mêle l'Occident et l'Orient, ce qui n'est pas sans inconvénients. La liturgie médiévale aboutit pour lui à six grandes tendances liturgiques : luthérienne, anglicane, réformée, puritaine, tridentine, orientale, ce dont il nous entretient dans le dernier tiers du volume. On trouvera surtout ici des précisions pour le domaine luthérien. En ce qui concerne la liturgie traditionnelle, l'information est assez au point, sans l'être toujours entièrement. La bibliographie, surtout allemande, ignore p. ex. les noms de M. Chavasse ou de M. Griffe, sans parler d'autres. On aurait pu par contre laisser tomber quelques vieilleries. Malgré certains défauts de ce manuel d'un genre littéraire inédit, le nombre de détails de toutes sortes qu'on s'est appliqué à y faire entrer le rendra assez utile. — A noter qu'il y a trois erreurs notables dans la nomenclature de l'office bénédictin et quelques inadvertances par ailleurs. D. H. M.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. VI, 1 et 2. Ratisbonne, Pustet, 1959-1960; in-8, 704 p.

Voici quarante ans que K. Mohlberg donnait leur impulsion aux recherches liturgiques de Maria Laach. L'éditeur de l'*Archiv* émet quelques réflexions à propos de cet anniversaire, en guise d'introduction au tome I qui comprend tout d'abord trois articles consacrés aux anges. B. NEUNHEUSER passe en revue en premier lieu ce que la liturgie romaine nous en dit dans ses livres liturgiques actuels (missel, bréviaire, rituel, pontifical). Les deux contributions suivantes traitent à leur tour des anges dans l'Ancien Testament : Ange de Jahweh et développement de l'angélologie (H. GROSS), et le Nouveau (H. SCHLIER). Notons que pour ce dernier les « puissances » pauliniennes sont toujours mauvaises. Enfin une note de A. WINKLHOFER dégage le contenu angélologique d'une séquence de Gottschalk de Limburg. Dans une dissertation documentée, A. OLIVAR prend position vis-à-vis des travaux de Scheidt, Stommel (cfr *Irénikon*, 1956, p. 450) et Benz sur la bénédiction de l'eau baptismale du rite romain. Il tient pour l'unité et l'origine romaine de tout le *texte* à l'exception de menues corrections, en quoi il se trouve en accord avec dom Capelle. L. EIZENHÖFER précise certains points au sujet des améliorations faites par K. Gamber dans les *Ephemerides Liturgicae* à l'édition par Lehmann des menus fragments du « Sacramentaire de Stockholm ». Enfin A. DOLD note les irrégularités que présente un fragment grégorien au vendredi après Pâques et publie un fragment d'un office romain du 1er dimanche de carême, dont l'originalité majeure réside apparemment dans des leçons du pseudo-Augustin (Serm. 209) au 3e nocturne. Le *Literaturbericht* comprend d'abord des recensions « générales » ; la suite porte sur le culte juif, le Nouveau Testament et le chant grégorien. S'y adjoignent des comptes rendus hors série.

Le IIe tome s'ouvre sur la publication par L. EIZENHÖFER de la célébration de la vigile pascale à l'Abbaye de Saint-Silvestre de Foligno, avec un commentaire paragraphe par paragraphe, qui dégage sources parallèles et particularités. On notera l'influence de l'*Ordo* mayençais et le double schéma grégorien et gélasien (à 10 lectures), ce dernier plus ancien dans cette région. V. BURR publie ensuite, avec une introduction, le calendrier du monastère souabe d'Ellwangen, à trois étapes de son évolution durant le moyen âge. La théologie pastorale ne pourra que bénéficier des riches considérations théologiques émises par W. KAHLES, sur le ministère de la Parole dans une perspective liturgique intégrale. En liaison avec les fragments de Stockholm mentionnés plus haut, K. GAMBER donne à l'aide de son *Libellus* d'Iéna une édition améliorée du fragment du « Sacramentaire de Stuttgart », publié naguère par A. Dold, puis incorporé par Mohlberg dans son édition du *Veronense*. Enfin A. L. MAYER s'étend sur la légende eucharistique d'Ossiach (Carinthie) dont il recherche les composantes historiques et cultuelles. Le *Literaturbericht* est consacré au Nouveau Testament, à la liturgie monastique et à la liturgie du VIIIe au XVe siècle. D. H. M.

Hermannus A. P. Schmidt. — Introductio in Liturgiam occidentalem. Rome, Herder, 1960 ; in-8, XII-850 p., 4.500 lires.

Le savant professeur de l'Université grégorienne expose en un latin aussi lisible qu'éloigné de tout classicisme ce qu'il appelle les *capita selecta*

les plus susceptibles de donner aux jeunes clercs une connaissance générale théorique et pratique de tout le domaine liturgique. L'épaisseur du volume est garante que cette généralité des connaissances n'est pas de la superficialité. Le tout, malgré les cadres scolastiques de l'exposé, a reçu une orientation nettement pastorale. Après une brève Introduction viennent une série de chapitres consacrés à des questions générales où on peut relever les suivants — mais tous sont intéressants et actuels — : Définition de la Liturgie, Liturgie et perfection chrétienne, Droit liturgique, Renaissance contemporaine de la Liturgie, Problème de la langue, Liturgie missionnaire, Liturgie dans l'action œcuménique (rappel opportun du rôle joué dans les études liturgiques par les non-catholiques, exposé rapide des problèmes graves que soulève dans le monde protestant la pénétration toujours plus poussée d'un mouvement liturgique qui semble à certains entraver la libre action de l'Esprit, rien sur la liturgie comme facteur d'unité). L'A. aborde ensuite les questions particulières: Initiation chrétienne (84 p.), Messe (95 p.), Mariage, divers aspects du Bréviaire, Psautier, etc., parties de l'Année liturgique avec une section développée sur le Calendrier « universel » où chaque nom de saint est accompagné de notes critiques qui, à l'occasion, ne manquent pas de mordant (158 p.). Deux chapitres sur l'art et la musique sacrée terminent le texte de l'ouvrage et sont suivis d'une bibliographie générale et d'une abondance de Tables (64 p.) qui vaudront à l'A. les remerciements de tous ses lecteurs. Tout au long du livre une place très grande est faite à la bibliographie dans toutes les langues. Les textes sont abondamment cités (à titre d'exemple, dans son chapitre sur la définition de la liturgie le R. P. S. cite trente définitions en neuf langues avant de formuler et analyser la sienne). Dès le début du livre nous apprenons que son A. n'a pas voulu écrire un manuel. Peut-être a-t-il fait encore mieux.

D. G. B.

Georg Schreiber. — Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes. (Wissenschaftl. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 11). Cologne, Westdeutscher Verlag, 1959; in-8, 284 p., DM 23.

Le titre décrit très bien le contenu du livre. Rédigeant dans un style assez insolite *(gen Anbruch, im 18. Säkulum, mediäval)*, l'A. note rapidement dans les premiers chapitres quelques résultats déjà acquis par la recherche, tout en soulignant chez ses prédécesseurs l'absence regrettable de tout intérêt liturgique ; il touche la question du contenu affectif attaché à chaque jour, examine les sources, quelques proverbes populaires, la place d'Alcuin et ses séries de messes votives, et consacre au cycle hebdomadaire de l'Église orientale *(sic)* à peine plus d'une page. Ensuite chaque jour est étudié à part ; dimanche, lundi et vendredi donnent lieu à de longs développements. L'A. est bien au courant d'une vaste littérature où les titres français, anglais et autres ne manquent pas. Dans les *Conclusions et perspectives* il met particulièrement en évidence le caractère sociologique et contractuel du développement occidental qui a imprimé une note caractéristique — d'ailleurs assez instable —

à chaque jour. Ce domaine de recherches semble sans limites ; il reste encore du pain sur la planche. D. G. B.

Archdale A. King. — Liturgies of the Past. Londres, Longmans, 1959 ; in-8, XII-488 p., ill., 70/-

Après ses trois études désormais classiques sur les *Liturgies des Ordres religieux*, les *Liturgies des Sièges primatiaux* et la *Liturgie de l'Église romaine* (cfr *Irénikon*, 1956, p. 336 ; 1957, p. 483), voici que M. K. nous offre son « quatrième et dernier tome ». Il lui aura sans doute coûté plus que les autres, car en bien des cas il n'a pu travaillé que sur des données fragmentaires. Les six chapitres traitent successivement des rites d'Aquilée (Italie du Nord-Est), de Bénévent (Italie du Centre Sud), gallican, celte, du moyen âge anglais et de Nidaros (Trondhjem) en Norvège. Outre la description du texte et des cérémonies de la messe, aussi détaillée que le permet l'état des sources, M. K. s'attache à fournir d'abondants renseignements sur la discipline ecclésiastique, l'architecture, les vêtements et le mobilier d'église dans les divers pays et époques étudiés. Il fait bien ressortir l'originalité du rite de Sarum qui a groupé une grande proportion de textes dont on n'a pas encore identifié la source. Ce quatrième volume prend dignement place à côté de ses trois prédécesseurs et des autres publications liturgiques de l'A. Les Tables sont très complètes. D. G. B.

Ioannis Protopsaltis. — *Εἱρμολόγιον*. Neapolis-Crète, Polychronakis, 1960 ; in-8, 720 p., Dr. 120.

Grâce aux admirables efforts des éditions de M. I. Polychronakis, nous possédons aujourd'hui, à côté d'autres livres de musique byzantine, aussi l'excellent *Εἱρμολόγιον* de Jean Protopsaltis de l'Église patriarcale de Constantinople. L'ouvrage se divise en deux parties : d'abord les *καταβασίαι* de l'année liturgique selon le mode lent. Leurs compositeurs sont des chantres célèbres de l'Église byzantine, comme par exemple Pierre Peloponnisios, Pierre Byzantios, Grégoire Protopsaltis et Pierre Lampadarios. Viennent ensuite les grands offices et les canons de la Semaine-Sainte, et les *εὐλογητάρια* et *μεγαλυνάρια* du Samedi-Saint avec des mélodies longues. A la fin de cette première partie se trouvent les *προσόμοια* des fêtes, ainsi que les cathismes et les *ἀντίφωνα* selon les huit tons. La deuxième partie contient des chants brefs et rapides : œuvre de Jean Protopsaltis. On y trouve les hirmos et les canons de l'année ecclésiastique, en commençant par le canon de la Nativité de la Mère de Dieu (8 sept.) et en terminant par ceux des huit tons. Suivent ensuite les *προσόμοια* et les cathismes dans les huit tons, les stichères de Pâques, le petit et le grand *παρακλητικὸς κανών* en l'honneur de la sainte Vierge, le canon de l'hymne Acathiste et l'Office des morts. Ce livre, imprimé en notation psaltique, sera utile non seulement aux spécialistes, mais aussi à quiconque aime et voudrait chanter la musique byzantine. G. Th. V.

Liturgie et Musique. Traduction de l'Instruction *De Musica sacra et sacra Liturgia* de la S. Congrégation des Rites en date du 3 septembre 1958. Avec commentaires par A.-G. MARTIMORT et François PICARD. (Coll. Lex Orandi, 28). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 230 p.

Cette importante Instruction, l'un des derniers documents du pontificat de Pie XII, peut être considérée d'une certaine manière d'après les éditeurs comme le « testament spirituel » du Pape. Le présent volume en donne la traduction établie par le P. Roguet. Chaque numéro de l'Instruction est suivi du commentaire qui le concerne, imprimé en caractères plus fins. Notons particulièrement le paragraphe relatif au commentateur, le premier dans un document officiel romain ; la position nuancée qu'adopte l'Instruction vis-à-vis des orgues électroniques ; et en de nombreux endroits un pressant appel à la qualité, dont la bonne volonté ne saurait tenir lieu. Un index alphabétique des matières rendra bien des services. D. Pl. B.

Peter Hinchliff. — The South African Liturgy. The Story of the Revision of the Rite and its Consecration Prayer. Cape Town, Oxford University Press, 1959 ; in-8, 124 p.

Les révisions du service de *Holy Communion* du *Prayer Book* dans un sens plus traditionnel ont toujours eu à prendre partie entre une prière de consécration de type « romain », ou de type « oriental », voire, comme ici, de type « gallican ». M. H. en fournit, en une certaine mesure, la preuve pour la préhistoire du rite actuel de la province anglicane de l'Église de l'Afrique du Sud. Cette préhistoire nous est retracée ici avec beaucoup de minutie. Après les premiers essais qui accentuent le rôle de l'action de grâces (W. C. Bishop) triomphe l'influence, en 1919, de W. Frere. La réaction des « occidentaux » contre l'épiclèse proposée par ce dernier aboutit au compromis de 1921 d'où sortira l'*Alternative Order* définitif de 1924. Toute la discussion s'effectue entre gens qui croient à la présence réelle ; aussi on peut regretter que les suggestions de Bazeley, p. 75, n'aient pas été retenues. L'exposé clair et documenté souffre de l'absence, en appendice, des textes eux-mêmes. Le lecteur embarrassé pourrait se reporter aux textes fragmentaires des pages 52-3 et 68. Bien que les positions des divers courants soient assez étroites et que l'information historique ait progressé depuis 1924, cet ouvrage sera utile en vue de la révision toujours pendante en Angleterre. D. H. M.

Sven Kjöllerström. — Biskopstillsättningar i Sverige, 1531-1951. (En suédois avec résumé en allemand). (Studia Theologica Lundensia, 2). Lund, Gleerup, 1952 ; in-8, 248 p., kr. 20.

Yngve Stenström. — Om biskops tjänst och ämbete. (En suédois avec résumé en allemand). Göteborg, Elander, 1959 ; in-8, 212 p., kr. 18.

Tout en se considérant comme luthérienne, la « Svenska Kyrka » apparaît en maints points différente de ce qu'on comprend ordinairement par une Église évangélique. Cela provient de ce que la Réforme entra en Suède d'une manière assez pacifique et quasi insensible. Aussi bien de nombreux éléments de l'Église catholique du moyen âge, par exemple

l'épiscopat s'y sont-ils conservés. A la différence des autres Églises scandinaves, en effet, l'épiscopat s'y trouve dans la succession apostolique *matérielle*, comme le P. Th. van Haag, S. J., l'a bien démontré dans son étude : *Die apostolische Sukzession in Schweden* (Upsala, 1944 : « Die materielle Sukzession, das heisst die ununterbrochene Reihenfolge der Handauflegungen ist unbestreitbar », p. 167). Les deux études que nous présentons ici traitent précisément de l'épiscopat dans l'Église suédoise. M. K. fait l'histoire des élections et intronisations des évêques en Suède (*electio, confirmatio, consecratio*) depuis Laurentius Petri, premier archevêque évangélique (1531), jusqu'en 1951. Selon le droit actuel le roi choisit le candidat parmi trois noms élus par le chapitre de la cathédrale et le clergé diocésain. Les laïcs ne participent pas à l'élection. A la fin de son étude l'A. donne les listes des candidats pour l'archevêché d'Upsal (des années 1730 à 1950) présentées séparément par l'archidiocèse et les chapitres des autres diocèses.

Dans sa thèse de doctorat en droit, M. S. expose la signification du ministère épiscopal dans l'Église de Suède. Dans les différents chapitres il parle successivement de l'élection et de la nomination d'un évêque, de son pouvoir (en expliquant la triple forme canonique : *potestas magisterii, ordinis* et *regiminis*), de la consécration et de sa retraite ou déposition. En pratique, les évêques suédois n'ont que bien peu de pouvoirs juridiques, étant donné l'union étroite entre l'Église et l'État, ce qui est aussi la principale cause des difficultés actuelles. D. Bf. M.

Vladimir Lossky. — Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. (Coll. Études de philosophie médiévale, XLVIII). Paris, Vrin, 1960 ; in-8, 450 p.

Comme M. de Gandillac l'explique dans son Avant-Propos, des amis de l'A. défunt ont achevé la mise au point de cet ouvrage magistral, qui devait être l'objet d'une soutenance en Sorbonne. Il est préfacé par Étienne Gilson, qui s'accorde avec l'A. pour rejeter la réduction à un développement systématique d'une seule notion, de la théologie d'Eckhart, laquelle n'en est pas pour autant un éclectisme. Elle a cependant une notion fondamentale, apparentée à l'apophatisme des Orientaux : l'ineffabilité de Dieu. C'est cette notion qui a tenté l'A., dont nous connaissons déjà son *Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, et de nombreux articles sur des sujets voisins. L'ouvrage contient six longs chapitres : *Nomen innominabile, Nomen omninominabile, Ego sum qui sum, Regio dissimilitudinis infinitae, Splendor in medio, Imago in speculo*. Ces pages, qui demandent une lecture assidue, révèlent, outre une très grande érudition, l'originalité de la pensée de l'A. et la clarté de son style. On voudrait, pour illustrer cette recension trop courte, pouvoir faire un certain nombre de citations, tant de l'A. que de Maître Eckhart lui-même, qui, bien qu'empruntant souvent son vocabulaire au thomisme, a une vision des choses totalement différente de celle de l'École. Plus de 70 pages de tables très complètes terminent l'ouvrage : listes bibliographiques, sources et convergences, citations d'Eckhart (œuvres latines, œuvres allemandes), index des thèmes. Cet ensemble ne fait que confirmer le regret que la science a éprouvé par la mort de ce jeune maître dont l'avenir était plein de promesse : la science n'était égalée chez lui que par son esprit religieux, son effacement et sa modestie. S. B.

Eduard Stakemeier. — Liborius und die Bekennerbischöfe von Le Mans. Hagiographie und Kult in konfessionskundlicher Darstellung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 2). Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1960 ; in-8, 376 p.

Ce livre édité par les soins de l'Institut J.-A. Möhler est la réponse au désir de Mgr Jaeger, archevêque de Paderborn, de voir consacrer une telle œuvre au patron de son diocèse. Ce n'est pas une biographie ; M. E. S. présente le culte de saint Liboire à travers ses plus anciens hagiographes, ses successeurs sur le siège du Mans jusqu'à saint Aldric, la translation de ses reliques à Paderborn, la tourmente iconoclaste de la Réforme, enfin l'orientation nouvelle de l'hagiographie chez les Bollandistes et les tendances critiques des écrivains modernes ou contemporains. Une telle étude est conçue comme un exemple concret, et le meilleur, dit-on, pour illustrer l'hagiographie et l'histoire du culte à la lumière des oppositions confessionnelles. Tout le livre n'est d'ailleurs que le développement de cet exemple, et le lecteur devra lire entièrement cette savante monographie pour retrouver par lui-même l'idée qui la sous-tend, car l'A., après nous avoir jetés presque *in medias res*, encore à moitié interloqués par la juxtaposition du titre et du sous-titre, nous quitte de même sur un minuscule *Übersicht*, où il nous laisse quand même l'œcuménique consolation de nous avoir transportés en ces temps lointains où tous les chrétiens ne formaient qu'une Église (p. 369) ! D. D. G.

Maurice Villain. — Introduction à l'œcuménisme. (Coll. Église vivante). Tournai, Casterman, 1961 ; in-8, 324 p.

Cette 3e édition d'un ouvrage sur lequel nous nous sommes déjà longuement étendu (*Irénikon*, 1959, p. 23-47) comporte des additions considérables, qui l'ont fait augmenter d'un bon quart. Non seulement l'A. a voulu mettre à jour son précieux volume qui, en raison de l'actualité toujours brûlante du sujet, s'augmente de jour en jour de perspectives nouvelles, mais il a tenu compte, avec une touchante bonne grâce, des remarques faites de-ci de-là par des recenseurs qualifiés, qui, sans ménager les éloges à son livre courageux, lui avaient pourtant signalé quelques lacunes. C'est ainsi que quelques pages nouvelles sur la prière chez les Orthodoxes ont été ajoutées. C'est ainsi également qu'un hommage développé a été rendu aux pionniers catholiques du mouvement pour l'unité « un Portal, un Beauduin qui payèrent très cher les audaces prophétiques dont nous bénéficions maintenant ». (p. 12) Un perfectionnement important a été apporté à la recherche d'une méthode de dialogue, profit, dit l'A. « d'un dialogue constructif dont nous sommes les témoins depuis de nombreuses années » (ibid.). Enfin, quelques pages ont été ajoutées sur le Concile œcuménique en préparation, pages encore peu précises, sans doute, étant donné l'indigence de renseignements dans laquelle on se trouve, mais qui montrent du moins que « le deuxième concile du Vatican est entré dans les composantes de la conjoncture œcuménique » (ibid.). Quant au chapitre intitulé « De quelques déficiences théologiques à surveiller dans notre comportement catholique », il a été supprimé dans cette nouvelle édition. Grâce à un guide bibliographique très bien fait, et de choix judicieux, cet ouvrage est devenu ainsi le réper-

toire le plus commode pour l'initiation à l'œcuménisme du catholique cultivé, que cette question ne peut pas ne pas passionner. Le cours des événements fera sans doute que bientôt une nouvelle édition encore améliorée complétée de cette introduction sera rendue nécessaire. Aussi doit-on souhaiter à celle-ci de s'écouler rapidement. Le fait qu'en deux ans deux éditions aient été épuisées est le plus grand encouragement que l'A. ait pu retirer de son travail. D. O. R.

Bernard Leeming. — The Churches and the Church. A Study of Ecumenism. Londres, Darton, Longman and Todd, 1960 ; in-8, 340 p., 35/-

Ces *Lauriston Lectures*, 1957, qui ont été publiées en 1960 après des développements, nous offrent une initiation à l'œcuménisme. Il semble que ce soit la première en langue anglaise. Le livre correspond bien, en un sens, au titre : *The Churches and the Church.* Nous avons d'abord une introduction au mouvement œcuménique, avec une attention spéciale accordée au Conseil œcuménique et à ses positions théologiques. Ensuite, après un chapitre un peu disparate sur le mouvement œcuménique, l'A. souligne les facteurs récents d'unité chez les non-catholiques, puis il passe en revue les récents développements plus ou moins communs à l'ensemble du Conseil, pour terminer sur les tensions et les accents qu'il croit y discerner. Puis surgit l'Église catholique. L'attitude des œcuménistes (en fait leurs difficultés) envers notre Église, introduit aux principes catholiques en matière d'œcuménisme, et l'exposé se clôt sur l'Église catholique comme terme de la démarche œcuménique. L'ouvrage sera utile en raison de son caractère semi-technique et malgré certains défauts d'agencement qui en rendent parfois la lecture moins aisée. La fresque du P. L. se situe nettement — certains détails matériels le montreraient déjà — dans la ligne qui est celle de l'Association *Unitas* de Rome. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que l'apologétique — la plus bienveillante d'ailleurs — tienne une place qui paraît, pour le moins, trop exclusive. A cette attitude paraît se limiter ici l'œcuménisme, que d'autres feraient également consister dans un dialogue plus ouvert, où certaines requêtes des non-catholiques trouveraient à s'exercer de manière positive. Et puis le P. L. nous paraît être resté un peu trop extérieur à son sujet, le C. O. E., ainsi que le révéleraient certaines notations un peu surprenantes ou quelques affirmations un peu trop rhétoriques comme celle-ci : « Dans le C. O. E. sont représentées quelque 170 Églises et ces Églises ont toutes des doctrines ou des convictions différentes au sujet de la nature de la religion chrétienne » (p. 21). L'Orthodoxie, pour sa part, ne paraît avoir d'autre rôle à jouer que d'épauler Rome dans sa position fondamentale. Si l'A. en avait davantage tenu compte, ses conclusions apologétiques elles-mêmes auraient pu être parfois plus nuancées. Nous répétons toutefois en conclusion que ces critiques ne voudraient nullement faire oublier les grands mérites de cette initiation très documentée qui sera utile à tous les œcuménistes. D. H. M.

M.-J. Le Guillou, O. P. — L'Esprit de l'Orthodoxie grecque et russe. (Col. Je sais, je crois. 135). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 126 p.

Deux parties dans cette remarquable petite initiation à l'Orthodoxie : d'abord, l'Orthodoxie idéale, dirions-nous, ou l'Église d'Orient à la période patristique. Le P. Le G. va droit à l'essentiel en nous faisant revivre le mystère tel que les Pères l'ont perçu dans la révélation, la liturgie, la vie chrétienne. On passe de là à la seconde partie : l'Orthodoxie concrète au sens confessionnel. Il y a heureusement continuité, l'A. le montre, avec le tableau qui a précédé, mais la rupture d'avec l'Occident et certains facteurs historiques — remontant d'ailleurs parfois au-delà des séparations — ont arrêté le dialogue avec l'Occident et entraîné par ailleurs certaines déviations. Le récent renouveau monastique, théologique, pastoral et la prise de conscience œcuménique, au sein de l'Orthodoxie fait bien augurer d'une reprise du dialogue entre les deux parties de l'Église, qui devra mener un jour à l'unité. Bref, en dépit de légères inadvertances, une introduction de valeur, dont le P. C. Dumont souligne dans sa préface la portée en insistant, à ce sujet, sur la complémentarité de la tradition orientale et occidentale. D. H. M.

We Were Brought Together. Report of the National Conference of Australian Churches, 1960. Sydney, Australian Council for the W. C. of C., 1960 ; in-12, X-182 p., 23 /-A.

En été 1960 (février), s'est réunie à Melbourne, Australie, la première Conférence nationale des Églises australiennes : 430 délégués et observateurs y ont assisté. Signalons avec une particulière satisfaction le fait que l'Église catholique romaine ne s'est pas contentée seulement d'envoyer des observateurs ; elle a encore mis à la disposition des congressistes de vastes locaux. La participation orthodoxe était considérable. Le thème général de la Conférence était : la Parole de Dieu, thème que le compte rendu officiel présente dans les sections suivantes : la Conférence parle (rapports des différentes commissions : autorité de la parole de Dieu, planification missionnaire, etc.) ; Asiatiques et Européens parlent (délégués d'outre-mer) ; Études bibliques, par Lesslie Newbigin ; Messages généraux adressés à la Conférence (« On renoue les fils »). On est très content d'avoir ce témoignage concret de l'activité de l'Esprit dans ce pays lointain. D. G. B.

Robert Guelluy. — Vie de foi et tâches terrestres. (Cahiers de l'actualité religieuse, 12). Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, 204 p.

« Dire que l'œuvre primordiale de l'Église est la surnaturelle communion de l'homme avec Dieu et des hommes en Dieu, dire que cette œuvre proprement divine s'incarne dans les progrès des civilisations sans se confondre avec eux, c'est dire que l'Église peut et doit être sensible à toute forme d'humanisme sans être prisonnière d'aucune » (p. 78). Ces lignes centrales nous semblent résumer parfaitement cet ouvrage. Composé d'articles ou discours, ce livre veut répondre aux questions si actuelles de la place de l'Église dans le monde actuel, devant la science moderne et dans l'évolution générale de l'humanité. Les réponses que donne l'A. reflètent cet optimisme qui est une note du christianisme. Notons qu'il ne cesse d'insister sur l'initiative divine, sur l'action divine et sur la nécessité de l'intervention divine. Doctrine solide et réconfortante. D. Th. Bt.

Robert Guelluy. — A l'écoute de Dieu. Tournai, Casterman, 1961 ; in-8, 220 p.

Avec une modestie qui donne confiance, l'A. nous avertit qu'il s'agit d'une somme d'articles parus dans plusieurs revues. Peu importe ; ces articles méritent d'être relus parce que la matière est substantielle. Dieu-Amour et l'amour de Dieu, le Christ manifestation de l'amour du Père, comment le chrétien continue la condition filiale de Jésus. Ce sont les trois fondements d'une doctrine traditionnelle qui doit être représentée, renouvelée d'âge en âge. La quatrième partie est composée de réflexions pratiques qui ont aussi leur poids parce que déduites de pareille doctrine. Le mérite de l'A., professeur de théologie, est de rendre vivante la vérité traditionnelle, de telle sorte que les prêtres et les laïcs de notre temps y trouvent force, substance, joie et *amour*. Si nous soulignons ce mot, c'est à dessein. L'A., en effet, prouve combien la vraie doctrine conduit à l'amour. Aussi pensons-nous (et qui ne remarquera pas le parfum biblique de ces pages, en même temps que leur résonance moderne ?) que nos frères séparés découvriront ici des raisons de rapprochement doctrinal et spirituel, dans une formulation qui tient compte de la leur. D. Th. Bt.

Cyrill von Korvin-Krasinski. — Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960 ; in-8, 286 p.

Le savant moine de Maria Laach réunit sous ce titre six études qui, à travers l'histoire des religions et la pensée chrétienne, cherchent à expliquer l'insertion de l'homme dans le cosmos. Successivement il examine la réponse des Lamas, des Babyloniens, des Primitifs, des Indiens et de l'Asie antique, dans leur anthropologie, leur symbolique, leurs cultes ; puis vient la réponse chrétienne de l'*anakephalaiosis*, la récapitulation du monde dans la personne et les actes du Christ, par où s'explique que l'homme, pour qui l'univers a été créé parce que le Logos divin devait y prendre chair, soit vraiment la mesure de toutes choses.

D. D. G.

Maurice Villain. — La Prière de Jésus pour l'unité chrétienne. (Coll. Église Vivante). Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, 148 p.

Après une introduction de quelques pages sur « La Prière du Seigneur et le problème œcuménique », l'A. de ce petit ouvrage de haute qualité spirituelle expose en huit méditations les passages les plus importants du discours après la Cène où le Christ a énoncé sa grande prière pour l'unité : L'Heure, la Gloire, le Nom, les Apôtres, les Croyants, l'Unité, le Monde, « Père, je veux »... Le chapitre sur le Monde est celui qui nous a le plus impressionné. On pourra en trouver un développement et un raccourci de l'ensemble dans une conférence extrêmement remarquable faite par l'A. à Paris il y a quelques mois, et publiée dans le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (juin-juil. 1961, p. 9 à 19). D. O. R.

Mgr Guerry. — Église catholique et Communisme athée. Paris, Éd. de la Bonne Presse, 1960 ; in-8, 236 p.

Avec une grande clarté, une remarquable méthode et dans un exposé à la hauteur de lecteurs d'une culture ordinaire, l'archevêque de Cambrai montre la triple opposition existant sur les plans religieux, social et gouvernemental entre l'Église et le communisme. Après avoir exposé chaque problème, l'A. donne les conclusions qu'il faut en tirer en même temps qu'il justifie l'attitude prise par l'Église à l'égard du communisme. Le volume porte en sous-titre « Lettre pastorale à son clergé et aux militants de son diocèse » ; puisse-t-il trouver une plus large audience encore.

D. T. B.

L'Église, I-II. (Coll. Les Enseignements pontificaux). Présentation et tables par les Moines de Solesmes. Tournai, Desclée, 1960 ; 2 vol. in-12, XIV-1038-20*-[170] p.

Les moines de Solesmes rendent un grand service en publiant dans leur collection des « Enseignements pontificaux » des textes qui autrement seraient difficilement accessibles. Cet ouvrage est déjà le dixième de la série et il nous présente un thème d'actualité en ces temps de préparation au Concile. L'unité de l'Église y fait l'objet d'un chapitre spécial. Comme toujours, les textes sont présentés dans l'ordre chronologique, puis la « table logique », très détaillée, permet une vue d'ensemble. Évidemment toute systématisation offre des dangers : c'est ainsi qu'un paragraphe de Pie XII sur « la séparation qui écarte de la chaire de Pierre tant de nos frères, *aux dépens de toute la chrétienté* » (998) figure sous le titre : « La séparation d'avec l'Église romaine *ne nuit qu'aux dissidents* » ! Sous ce nom de « dissidents » on range tout ce qui n'est pas romain, indistinctement, de sorte que les Orthodoxes, par exemple, ne sont pas mieux partagés que les Chinois, et risquent de perdre la validité de leurs sacrements (p. [44] de la table). Espérons que le prochain volume, où seront réunis les documents relatifs au Concile œcuménique, obligera à une meilleure connaissance de ces chrétiens dont on désire pourtant le « retour ».

D. D. G.

Rudolf Jenč. — Stawizny serbskeho pismowstwa, I. (Spisy Instituta za serbski ludospyt, 1). Budyšin/Bautzen, Nakład Domoviny, 1954 ; in-8, XII-464 p.

La littérature d'un très petit peuple est souvent moins une affaire d'art qu'un devoir patriotique, une défense contre le danger de se fondre dans la culture du voisin, numériquement et qualitativement plus puissant. La littérature des Serbes de Lusace (ou Sorabes, ou Lusatiens) l'a été et l'est encore en grande partie, et la présente histoire de la littérature sorabe est manifestement dominée par ce souci national et patriotique. Il faudrait d'ailleurs dire « des littératures sorabes » puisque ce petit peuple s'est offert le luxe d'avoir deux langues littéraires distinctes : le haut sorabe et le bas sorabe. Telle quelle, cette histoire littéraire, destinée au grand public et abondamment illustrée, est la plus détaillée qui ait été publiée jusqu'à ce jour. Le premier texte écrit, la traduction du Nouveau Testament en bas sorabe, date de 1548, et le premier livre imprimé, un catéchisme avec des cantiques, également en bas sorabe,

de 1574. Cependant, comme il arrive fréquemment dans ce genre d'histoire littéraire, l'auteur commence son exposé par l'œuvre de plusieurs humanistes qui écrivaient en latin, mais auxquels il croit pouvoir attribuer, non sans de bonnes raisons d'ailleurs, une origine sorabe. Le livre s'arrête à la fin du XIX[e] siècle. Il ne comporte, malheureusement, pas de table des matières, mais comme la couverture porte l'indication de « I[re] partie », il est à espérer que cette table figurera à la fin de la II[e] partie qui sera sans doute consacrée à la littérature contemporaine. B. O. U.

A. Slodnjak. — Geschichte der slowenischer Literatur. (Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte). Berlin, Walter de Gruyter, 1958 ; in-8, VIII-363 p.

Le grand mérite de cet ouvrage est que, pour la première fois, il met, dans l'ensemble et dans le détail, l'histoire de la littérature slovène à la portée du lecteur non slave. Il en a aussi bien d'autres. Un des dangers qui guettent l'historien de la littérature d'un petit peuple est de se confiner dans les limites strictement locales et de ne considérer la littérature qu'en fonction des services qu'elle peut rendre à la cause nationale. M. Slodnjak a su éviter ce danger. Tout en faisant dépendre les périodes littéraires de l'histoire culturelle et sociale des Slovènes, il n'a pas renoncé pour autant à faire intégrer la littérature slovène dans les grands courants littéraires de l'Europe ; le haut niveau artistique de cette littérature lui a d'ailleurs grandement facilité la tâche. Son exposé est net et nuancé et il est objectif en ce sens qu'il n'est emprisonné dans aucun moule préfabriqué, qu'il soit artistique, philosophique ou politique. Toute description d'une littérature en langue étrangère pose le grave problème des citations. Pratiquement, l'auteur n'a le choix qu'entre citations en traduction ou pas de citations du tout. L'auteur a opté pour la seconde alternative, ce qui rend son exposé quelque peu aride. Qu'il me soit permis d'ajouter que le fait d'avoir traité le développement de la littérature slovène en dehors des consignes politiques du moment et surtout d'avoir négligé celle de l'époque communiste (le livre s'arrête à la deuxième guerre mondiale) a coûté à M. Slodnjak sa position académique : il a été déchu de la chaire de l'histoire littéraire slovène qu'il occupait à l'Université de Ljubljana. B. O. U.

Jules C. E. Riotte. — Die obersorbische Agenda von 1696. Text und Untersuchungen. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 20). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, 72*-150 p., DM 29.

La philologie sorabe est encore à ses débuts. Aussi faut-il savoir gré au R. P. Riotte de nous avoir rendu accessible un texte haut sorabe de la fin du XVII[e] siècle et d'en avoir entrepris une étude exhaustive. L'*Agenda* en question est la traduction d'un livre liturgique de l'Église luthérienne, la *Kirchenordnung* de l'Électeur Auguste, de 1682. L'édition de 1696 présente le texte sorabe en regard du texte original allemand, et sa reproduction fac-similaire forme la deuxième partie, les pages 1-150, du présent livre. Elle est précédée de 71 pages que le R. P. Riotte a con-

sacrées à l'histoire de l'origine de l'*Agenda*, ainsi qu'à une analyse linguistique, consciencieuse et compétente, de son texte sorabe.

B. O. U.

Wiener slavistisches Jahrbuch, VI, VII. Herausgegeben vom Institut für Slavische Philologie an der Universität Wien durch Rudolf Jagoditsch. Graz-Cologne, Böhlau, 1957-58, 1959 ; in-8, 236 et 244 p.

Dans le riche contenu de ces deux volumes on retiendra une étude de Friedrich Repp (VI, p. 5-34) sur une Vie de Judas, conservée dans un manuscrit slavon-russe du XVIIe siècle, à la Bibliothèque Nationale d'Autriche. Cette vie remonterait directement à la *Legenda Aurea*. Le même auteur publie la traduction slavon-russe avec l'original grec du commentaire de l'archevêque Théophylacte sur *Mat.* 27, 3-5, qui se trouve dans le même manuscrit (VII, p. 44-48). A. V. Pozdneev signale une traduction versifiée russe du Cantique des Cantiques du XVIIe siècle (VII, p. 100-117). R. Jagoditsch définit, avec précision et bonheur, la notion des genres dans l'ancienne littérature russe (VI, p. 113-137). Parmi les comptes rendus on notera ceux de J. Kurz du *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten* de L. Sadnik–R. Aitzetmüller (VI, p. 149-165 ; VII, p. 162-163) et de la réédition du *Codex Zographensis* de Jagić (VII, p. 163-169), ainsi que celui de F. Repp du livre *Zwischen Rom und Byzanz* de J. Bujnoch (VII, p. 169-171). B. O. U.

Pavle Ivić. — Die serbokroatischen Dialekte, ihre Struktur und Entwicklung. Erster Band : Allgemeines und die štokavische Dialektgruppe. (Slavistische drukken en herdrukken, XVIII). La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, 325 p., carte, *f.* 38.

Cet excellent ouvrage donne la première description systématique et détaillée des dialectes serbo-croates. Les prédécesseurs yougoslaves de M. Ivić supposaient le serbo-croate littéraire connu et ne signalaient, généralement, que ceux des traits dialectaux qui différaient de la langue littéraire. M. I., lui, décrit chaque dialecte comme un système complet et suffisant à lui-même. Aussi son exposé s'avère-t-il particulièrement utile et instructif au lecteur non yougoslave. Ce n'est d'ailleurs pas la seule originalité de l'A. Il est personnel aussi dans le groupement des dialectes ainsi que dans la description de leurs rapports réciproques, anciens et modernes, si bien que maint fait connu apparaît sous un jour nouveau. Se servant des méthodes linguistiques les plus modernes et s'efforçant toujours d'ériger les faits de langue en système, l'A. n'est nullement prisonnier de la terminologie dite « structuraliste », souvent si désarmante dans sa naïveté. Il se refuse notamment de recourir à la notion, toute subjective et déjà surannée, de « marqué/non-marqué » (*merkmalhaltig/merkmallos*, voir p. 103-105). Son penchant net pour des schémas et diagrammes, qui va même jusqu'aux schémas à trois dimensions, est bien inoffensif. Ce premier volume apporte une partie générale sur les dialectes serbo-croates (p. 25-89) et traite ensuite des dialectes štokaviens qui forment le gros du domaine serbo-croate et que l'A. subdivise en huit groupes. B. O. U.

Christian Hennig von Jessen. — Vocabularium Venedicum. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch. Cologne-Graz, Böhlau, 1959 ; in-8, 415 p., DM 32.

Ce vocabulaire manuscrit du début du XVIIIe siècle, conservé à la Bibliothèque d'État de la Basse-Saxe à Hanovre, est la source la plus précieuse de nos connaissances du polabe, c'est-à-dire de la langue de l'îlot slave sur la rive gauche de l'Elbe inférieure, dialecte définitivement éteint vers le milieu du XVIIIe siècle. Le vocabulaire lui-même a déjà été édité ; néanmoins, il faut savoir gré à M. R. Olesch, professeur à l'Université de Cologne, qui, nous ayant dotés de cette belle reproduction en fac-similé, a ainsi paré à la possibilité d'une éventuelle perte du manuscrit, chose si facile à notre époque de destructions massives. L'auteur de ce vocabulaire polabe-allemand, le pasteur Christian Hennig, ne savait pas lui-même le polabe, et il l'a recueilli de la bouche d'une population rurale qui était déjà en train d'en perdre l'usage. C'est dire qu'au point de vue linguistique ses notations ne peuvent avoir qu'une valeur toute relative et c'est là, malheureusement, le cas de toutes nos sources du polabe. L'intérêt de ces sources est plutôt de nous permettre d'entrevoir le triste processus de l'inexorable déchéance d'un vernaculaire primitif s'effaçant devant une langue de civilisation, l'allemand en l'occurrence. Le brave pasteur s'en rendait parfaitement compte et il l'a très bien exprimé dans sa préface au vocabulaire : « Jeziger Zeit reden hier herum nur noch einige von den Alten Wendisch, und dürffen es Kaum vor ihren Kindern und andern jungen Leuten thun, weil sie damit ausgelachet werden : Gestalt diese, die jungen, einen solchen Eckel für ihre Muttersprache haben, dass sie sie nicht einmal mehr hören, geschweige denn lernen mögen. Dahero unfehlbar zu vermuthen, dass innerhalb 20. zum Höchsten 30. Jahren, wenn die Alten vorbey, die Sprache auch wird vergangen seyn... » (p. 33). B. O. U.

Rudolf Ruzicka. — Der Verbalaspekt in der altrussischen Nestorchronik. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 14). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, VIII-107 p., DM 15,50.

M. Ruzicka a fait un effort méritoire de pénétrer aussi profondément que possible dans le système des aspects de la chronique de Nestor. L'usage du russe moderne lui a servi de guide, cela va de soi, mais jamais il ne se permet d'expliquer l'usage ancien purement et simplement par l'usage moderne. Il essaie plutôt de comprendre le mécanisme des aspects en partant du texte lui-même et en le contemplant, pour ainsi dire, du dedans. Cette méthode lui a permis de faire mainte constatation perspicace, comme, par exemple, dans le chapitre sur la valeur de l'imparfait perfectif (p. 90-96). Sa conclusion principale, à savoir que le système des aspects était, en vieux russe, moins élaboré, moins automatique, qu'il ne l'est en russe moderne, est juste et elle est corroborée par d'autres recherches récentes. Une autre conclusion, celle d'une forte influence de la structure syntaxique sur l'emploi des aspects est, certes, intéressante, mais elle est moins évidente. Dans certains cas où l'A. aperçoit cette

influence, notamment pour le présent perfectif (voir, par ex., p. 82-84), on serait tenté d'attribuer à ces formes une valeur plutôt générale, comparable à celle de l'anglais *he writes* en tant qu'opposé à *he is writing*.

B. O. U.

Probleme der neugriechischen Literatur, I-IV. Hrgb. v. Johannes IRMSCHER in Zusammenarbeit mit Hans DITTEN und Marika MINEEMI. (Deutsche Ak. d. Wissensch. zu Berlin, Inst. f. griechisch-römische Altertumskunde. Berliner byzantinische Arbeiten, 14-17). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; 4 fasc. in-8, X-246, VIII-236, VIII-206 et VIII-222 p., DM 43,50.

Après quelques communications sur les études byzantines dans différents pays vient une section intitulée *Problèmes généraux et linguistiques*: neuf articles dont un très long de M. G. D. ZIOUTOS, *Le développement historique de la littérature néo-hellénique*, pamphlet vigoureux dans lequel l'A. se montre marxiste bon teint. Il fait cependant, au passage, des remarques très judicieux.

T. II : sept études sous le titre général *Relations culturelles de l'hellénisme avec l'étranger*. Un court article de M. Ivan POPOVIĆ de Belgrade discute de l'*Influence linguistique des Grecs orthodoxes sur les catholiques yougoslaves*. Les bases méthodologiques de l'A. appellent les plus nettes réserves. Tout phénomène d'itacisme est considéré comme fournissant la preuve certaine d'un emprunt au grec sans truchement du latin. Il faudrait établir au préalable la validité de cette position. P. 44, M. P. dérive le toponyme dalmate *Sveti Pilip i Jakov* = ital. *San Filippo e Giacomo* (fête du calendrier *latin* au 1er [11] mai) du grec moyen : « also *Jakov* aus Ἰακώβ, mit *v* für *b*, nicht aus *Jacobus* ». Il y a ici une double erreur : l'original grec serait Ἰάκωβος, accentué sur le *a* tout comme le nom dalmate, et son rival éventuel latin est certainement *Jácobus* également accentué sur le *a*, et non point la forme (faussement ?) savante des humanistes qui nous ont obligés à prononcer *Jacóbus* avec accent tonique sur le *o*. Les langues romanes fournissent à l'envie la preuve de l'accentuation sur le *a*. Que l'on compare ital. *Giacomo*, fr. *Jacques*, esp. *(Sant)iago*, *Jaime*. (Le cas n'est pas isolé : c'est bien l'accentuation grecque conservée en latin qui a produit en italien et parallèlement ailleurs : *Gesù*, *Tomasso*, *Giuseppe* avec *p* pour *ph* ; cfr *Pilip* plus haut. En sens opposé *piazza*, *place*, *plaza* ne viennent pas de *platéa*.) Les conclusions de l'article ne peuvent donc pas être acceptées sans un examen très attentif. M. V. BEŠEVLIEV (Sofia) parle de la *Littérature néo-grecque et la Bulgarie*. Ici aussi des mises au point s'imposent. L'A. (p. 51) attribue aux traducteurs bulgares du XVIe siècle la création de mots tels que *skimen* (lionceau) ; mais d'après MIKLOSICH, *Lexicon*, ce mot se trouve déjà dans le *Cod. Suprasl.* du XIe siècle.

Le t. III contient douze articles sur *Manuscrits et Traditions locales* et la *Littérature néo-grecque ancienne et les contes populaires vénitiens*.

Le t. IV comporte quatorze études sous la rubrique *De Solomos à nos jours* et trois sous le titre *Théâtre d'ombres*. Dans cette critique littéraire le terme de référence est d'ordinaire l'œuvre russe. La langue de toutes les contributions grecques est une *dimotiki* plus ou moins radicale où on

remarque dans l'impression — qui aurait pu être meilleure vu qu'elle vient de Berlin — que l'accent grave a été remplacé systématiquement par l'aigu sauf dans les citations du grec indubitablement ancien. Dans toute cette idéologie « progressiste » servie à jet continu, on lit avec un soulagement reconnaissant la présentation (timidement neutraliste, il est vrai, mais quand même...) du grand écrivain Ilias Venezis que fait M. Karl TREIMER de Vienne et les souvenirs des théâtres d'ombres chinoises (ou plutôt rouméliotes) à Athènes vers 1900 de M. Kostis BIRIS. M. MIRAMBEL de Paris est bien le seul à avoir nommé, en passant, un écrivain chrétien : Kostis Bastias. Les autres études traitent de Solomos (le concept de la Liberté), de Kavafis, poète égyptien, de Kostis Palamas, de Varnalis, ensuite de la poésie de la Résistance, des courants récents dans la prose grecque, de la littérature pour enfants et du problème des livres scolaires pour les enfants grecs à l'étranger (s'entend ceux déportés dans les pays d'au-delà du rideau de fer). Pas plus qu'ailleurs, la littérature contemporaine en Grèce ne s'inspire des enseignements proprement chrétiens, mais il est sans doute loisible de se demander si les études réunies ici donnent une vue objective. D. G. B.

Christian Gotthold Schwela. — Die Flurnamen des Kreises Cottbus. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 17). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXII-571 p., carte, DM 88.

Il s'agit d'une œuvre posthume du regretté pasteur, savant et patriote Schwela, décédé en 1948. De là quelques répétitions et un certain manque dans la construction du livre. L'ouvrage offre cependant une mine, impressionnante par sa richesse, des noms allemands et sorabes, anciens et modernes, non seulement de lieux proprement dits du district de Cottbus, dans la Basse Lusace, mais encore de ce qui est désigné en allemand par *Flurnamen*, c'est-à-dire des noms de champs, chemins, collines, ruisseaux, marécages, etc. B. O. U.

C. H. Andrusyshen and J. N. Krett. — Ukrajinsjko-anhlijsjkyj slovnyk. Ukrainian-English Dictionary. Toronto, University of Toronto Press, 1957 ; in-8, XXX-1163 p., 12 dl.

Ce dictionnaire comprend environ 95.000 mots ukrainiens avec leurs dérivés, ainsi qu'environ 35.000 locutions phraséologiques ou idiomatiques. C'est dire que parmi les dictionnaires ukrainiens bilingues c'est là sans aucun doute le plus riche. Il faut savoir particulièrement gré aux auteurs d'avoir enregistré un nombre si considérable d'expressions idiomatiques. Le dictionnaire est certainement appelé à rendre de grands services aux slavistes en général et aux ukrainisants en particulier, ainsi qu'au grand public ukrainien. Cela dit, on ne peut s'empêcher de déplorer l'ignorance des règles de lexicographie les plus élémentaires dont les compilateurs du dictionnaire ont fait preuve : leur ouvrage est farci d'inconséquences, de répétitions, parfois de contradictions. Quelques exemples suffiront pour le démontrer. A la p. 421 le mot *korólyk* ouvre une rubrique et est expliqué comme étant un diminutif de *korólj* « roi ». Entre ce mot et ses nombreux dérivés, comme *korolívstvo* « royaume »,

etc., le lecteur a la surprise de voir intercalé, avec le sigle *W. U.* (= *West Ukraine*), le mot *krilj* « small rabbit, bunny ». Le même *Krilj* apparaît une deuxième fois, mais sans le sigle *W. U.*, à la p. 431, sous la rubrique *krílyk*, et est alors traduit par « jack-rabbit, rabbit, cony, bunny ». A la fin de la même rubrique, le *krilj* en question fait sa troisième apparition, cette fois avec l'indication de la forme du génitif et glosé comme « buck-rabbit ». A la p. 432 le même lapin se montre une dernière fois sous la forme de *królyk* = *krílyk* ; cette fois l'adjectif *kroljáčyj* est cité et traduit par « of a rabbit (hare, bunny) » : voilà donc notre lapin transformé en lièvre. A la p. 958 le prénom *Semen* est rendu par « Semen, Simon, Simeon, Sam, Samuel » ; faut-il dire que les deux derniers noms correspondent à l'ukr. *Samijlo* lequel ne se trouve pas dans le dictionnaire ? A la p. 497, sous la rubrique *mýtnyj* « of toll (tax) », se trouve le mot *mýtnycja* lequel est traduit par « customs office ; receipt of customs ; washerwoman » ; le dernier sens est celui d'un homonyme qui n'a rien à voir avec le terme en question. Il serait facile de multiplier les exemples de ce genre. Serait-il permis d'espérer qu'à l'occasion d'une nouvelle édition un lexicographe de métier prît l'affaire en main pour transformer cette masse d'informations précieuses en un dictionnaire digne de ce nom ? B. O. U.

Festschrift für Erwin Koschmieder. (Südost-Forschungen, Bd. XVII/1). Munich, R. Oldenbourg, 1958 ; in-8, 232 p., portrait.

Ces Mélanges, offerts au professeur de philologie slave à l'Université de Munich, comprennent 26 articles dont 15 sur les sujets serbo-croates. Signalons ceux de J. GRIVEC, où l'auteur doute de l'amitié qui aurait existé entre Constantin-Cyrille et Photius (p. 46-51) ; de Ž. PRVULOVICH, qui traite de façon candide de la foi non moins candide de P. Njegoš (p. 129-143) ; de W. LETTENBAUER, sur le culte des arbres dans les croyances et coutumes populaires des Slaves du Sud (p. 68-82). Une bibliographie des travaux du jubilaire clôt le volume (p. 223-232).
B. O. U.

Wilhelm Dietrich. — Lehrbuch der russischen Sprache. Munich, Bayerischer Schulbuchverlag, 2e éd. 1960 ; in-8, 428 p., DM 14,80.

Le manuel du Dr. W. D. se divise en deux parties : la première (chap. 1-32) expose la morphologie de la langue russe et est un remaniement d'une première édition parue en 1950, tandis que la deuxième partie, presque entièrement nouvelle, met l'étudiant en présence des particularités de la déclinaison, de la conjugaison et de la syntaxe. L'A. s'est tenu à ce qu'on appelle communément la « méthode grammaticale », et s'adresse par le fait même à des élèves ayant déjà acquis dans ce domaine une formation assez solide. La présentation graduelle de la matière à assimiler, la clarté des exposés grammaticaux, le choix judicieux des thèmes et des versions aussi bien que celui des morceaux tirés de la littérature russe, font honneur à l'A. Très à propos s'avèrent aussi les courts abrégés de l'histoire politique et littéraire de la Russie, figurant çà et là dans le manuel. Quelques fautes d'impression (ou de distraction) parfois assez gênantes devraient être évitées dans une éventuelle édition nou-

velle. Citons par exemple : p. 24 et 25, dimanche en russe s'écrit avec un signe mou et non avec un *i* ; p. 92, l'instrumental de *drug* (ami) a l'accent sur la première et non pas sur la dernière syllabe ; à la page 145, on ne trouve nulle part la note 9 à la petite poésie, etc. Cela ne diminue guère la valeur de ce manuel que nous ne pouvons que recommander à tous ceux qui étudient le russe. D. M. V. P.

France Bezlaj. — Slovenska vodna imena (Hydronymie slovène). T. I, A-L. (Acad. sc. et artium Slovenica, Cl. II : Philol. et litt., Opera, 9, Inst. linguae Slov., 6). Ljubljana, 1956 ; in-8, 366 p.

L'objet très particulier annoncé semblerait limiter d'autant l'intérêt de l'ouvrage. Tous les slavistes se référeront volontiers à ce travail qui se signale par sa documentation et son érudition. Pour chaque toponyme, l'on considère la localisation, l'étymologie, les multiples formes orthographiques, les rapprochements avec les autres langues en relations historiques avec le slovène, et la référence aux auteurs qui traitent du sujet. L'introduction se limite aux cas caractéristiques, la bibliographie est très abondante ; l'aspect dialectologique de la question oblige à faire appel à des caractères typographiques spéciaux. D. M. F.

II. HISTOIRE

Irlande, île des Saints. Textes choisis par G. et B. CERBELAUD SALAGNAC. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1961; in-12, XX-296 p.

Ce volume se présente de la manière déjà connue et fort appréciée de la collection : mettre le lecteur en contact direct avec les monuments, les textes de l'histoire. Au premier abord, on s'étonne de ne pas trouver une bibliographie du sujet ; puis, après avoir lu le volume, on avoue que tout a été dit de ce qu'il fallait savoir. Le caractère monastique du christianisme irlandais apparaît comme un fait éclatant. Les chrétiens d'Occident ont des raisons de connaître leurs apôtres, leurs ancêtres qui se rencontrèrent avec les missionnaires venant du Sud. Nous avons pu expérimenter que cet ouvrage renseignait jusque sur des points de détail, par exemple, sur l'œuvre de ces missionnaires dans divers pays d'Europe. A l'intérêt de l'histoire s'ajoute le charme des récits irlandais.
D. Th. Bt.

Ivar Nylander. — Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens während des Mittelalters. (Institutet för rättshistorisk forskning, Serien I, Rättshistorisk Bibliotek, 4). Stockholm, A.-B. Nordiska Bokhandeln, 1953 ; in-8, 334 p.

Göran Inger. — Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden. (Bibliotheca Theologiae Practicae, 11). Lund, Gleerup, 1961 ; in-8, 576 p., kr. 35.

Au cours des dernières années ont été publiées en Suède nombre d'études, et surtout de thèses de doctorat, traitant des divers aspects de l'Église du moyen âge scandinave. Voici deux thèses en langue allemande sur des thèmes juridiques, présentée l'une à la Faculté de Droit, l'autre à celle de Théologie de l'Université d'Upsal. M. N. étudie le système bénéficial de l'Église suédoise pendant la période des « droits provinciaux », c.-à-d. de 1200 jusqu'au milieu du XIVe siècle. Dans la première partie l'A. compare le droit ecclésiastico-romain et germanique avec le statut juridique en Scandinavie. Il expose ensuite la situation des diverses espèces de biens ecclésiastiques (tant des cathédrales que des églises paroissiales) en Suède. La troisième partie de l'ouvrage parle des différents revenus qui parvenaient aux prélats et aux curés de leur bénéfice ou de leur ministère. Pour la question de la dîme, l'A. repasse longuement l'un après l'autre les sept évêchés de la Suède d'alors.

La très bonne thèse de M. I. expose d'abord en détail l'institution des visitations ecclésiastiques au moyen âge. Puisant dans les collections de droit canonique, surtout le *Decretum Gratiani*, l'A. décrit l'une après l'autre les positions juridiques du pape, des primats, métropolites, évêques, archidiacres, archiprêtres, doyens et prévôts, jusqu'aux droits et obligations des curés. On voit alors que cette forte centralisation du monde latin avait à sa racine le souci des papes de libérer l'Église de l'emprise du pouvoir séculier et de rendre ainsi possibles les *Anliegen* de la réforme du haut moyen âge. Les 400 pages qui suivent constituent une véritable histoire de l'Église médiévale de Suède sous l'aspect de l'exercice des diverses juridictions. Se basant sur nombre de documents, M. I. étudie l'activité en Suède des légats pontificaux, des primats de Lund, des métropolites d'Upsal et des autres instances canoniques. Une bibliographie abondante augmente encore la valeur de ce travail.

D. Bf. M.

Owen Chadwick. — The Mind of the Oxford Movement. (A Library of Modern Religious Thought). Londres, Adam and Charles Black, 1960 ; in-8, 240 p., 21 /-

Après 54 pages d'introduction — texte très intéressant dans lequel l'A., professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Université de Cambridge, s'essaie à camper l'esprit du Mouvement d'Oxford —, le livre réunit un très grand nombre d'extraits, en général, assez longs, tirés des grands écrivains qui ont appartenu à ce courant. Trois rubriques groupent ces écrits : la Foi, l'Autorité de l'Église, la Sanctification. Outre Keble, Pusey et Newman (ce dernier représenté évidemment par ses écrits anglicans seulement, cités d'après les premières éditions encore anglicanes), on lit les noms de Isaac Williams, William Palmer et Froude. On y verra Newman docteur de la foi, et Pusey sage directeur spirituel, mais on trouvera aussi d'autres richesses.

D. G. B.

Rosario F. Esposito. — Leone XIII et l'Oriente cristiano. Studio storico-sistematico. (Coll. Multiformis Sapientia, 17). Rome, Edizioni Paoline, 1961 ; in-8, 744 p., 2.000 lires.

Thèse de doctorat, amplement élargie, de l'Institut Pontifical Oriental de Rome, cette œuvre en deux parties (historique et systématique) expose tous les faits et les principes unionistes qui ont pris une place si importante dans le pontificat de Léon XIII. Deux cent cinquante actes en témoignent. Dans la partie historique, on parcourt avec l'A. la situation de toutes les Églises orientales unies ; avec leur physionomie spéciale elles donnent l'état de la question à cette époque. La partie synthétique groupe tout l'enseignement unioniste de Léon XIII, pionnier dans ce domaine. Le congrès eucharistique de Jérusalem (1893) a marqué ici le point de départ d'un élan très optimiste. Il fallait commencer par renverser beaucoup de vieilles barrières, reviser la terminologie, imposer des méthodes nouvelles, inaugurer une ecclésiologie unioniste : toutes choses où beaucoup a été fait et où il reste encore beaucoup à désirer aujourd'hui. Caractère optimiste, il manquait au grand pape d'avoir vécu l'Orient chrétien, ces archives du christianisme. Ses directives de délatinisation, et autres, tout en n'étant encore que partielles, sont loin d'être devenues une réalité dans la pratique actuelle des chrétientés orientales. D'autre part, l'A. fait remarquer que le pape, s'il recommandait aux Orientaux la théologie *ad mentem divi Thomae*, qu'il désignait dans sa jeunesse comme « archimandrite des théologiens », n'en voulait pas faire une loi. Le nouveau code oriental impose les *ratio, doctrina et principia* de l'Aquinate aux professeurs de philosophie et de théologie dans les *religions* cléricales orientales (c. 128, § 2, 2°). Avec une grande ténacité et une énorme libéralité Léon XIII a fait appel à des auxiliaires pour cet idéal ; ceux-ci n'ont pas toujours traité la dignité éminente des Églises orientales avec le respect dû. — L'A. n'a eu accès qu'aux sources publiées, les archives vaticanes de ce pontificat étant encore fermées. Quand celles-ci s'ouvriront, on verra mieux les facteurs qui ont joué chez Léon XIII dans son désir si intense de renouer les liens de la concorde primitive avec les chrétiens orientaux. Les bénédictins et tous ceux qui se consacrent à l'œuvre de l'Union, ont à plusieurs égards de grandes dettes vis-à-vis de ce pontife.

D. I. D.

Nicodème l'Hagiorite. — *Νέον Μαρτυρολόγιον, ἤτοι Μαρτύρια τῶν νεοφανῶν μαρτύρων.* Athènes, Astir, 3e éd. 1961 ; in-8, 302 p.

« Devenir turc » ou préférer la mort pour le Christ dans des tourments affreux, tel était le dilemme devant lequel s'est trouvé maint chrétien orthodoxe vivant sous le joug ottoman. Les 93 courtes notices de ce Martyrologe nous présentent, par ordre chronologique, la vie et surtout la mort des Grecs et des Slaves qui, parfois après une première défection, ont préféré le Christ à l'Islam entre les années 1492-1838. Le grand auteur ascétique et moraliste, Nicodème l'Hagiorite, a été aussi un infatigable hagiographe ; son *Neon Martyrologion* parut d'abord à Venise en 1794 ; une deuxième édition augmentée fut publiée à Athènes en 1838. On y a ajouté la vie de saint Akakios le Nouveau (Jeune) de Kavsokalyvia, la légende de l'*Axion estin* et sept acolouthies de néomartyrs. Ces notices (à l'exception de celles qui ne donnent qu'une simple nomenclature avec la date et le lieu de la mort) sont dues à différents auteurs ; une partie a été traduite du slavon, une partie composée par Nicodème lui-même.

La nouvelle édition corrigée est due aux soins d'un collaborateur des éditeurs Papadimitriou, P. V. Paschos. On sait combien ces siècles d'esclavage sous le joug turc ont été néfastes dans certaines régions pour la persévérance dans la foi chrétienne (cfr *Irénikon*, 1955, p. 487 ; 1961, p. 117). Nicodème put ajouter à sa liste quatre exemples de héros pour la foi massacrés l'année même de la publication de cette œuvre et affermir ainsi la foi des faibles. D. I. D.

Oikodomi. — *Οἰκοδομή. Ἐπετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ καὶ φιλολογική.* IIe année. Kozani, Mitropolis ; in-8, ιϛ'-334 p., 53 pl.

Les grands mérites que nous avons relevés pour le premier tome de cet annuaire (*Irénikon*, 1960, p. 553) peuvent être constatés à nouveau pour le deuxième. A Kozani le métropolite Dionysios est bien la lumière qui brille à la face des hommes et qui déploie une intense activité pastorale. Son éparchie comptait en 1960, 92 paroisses, 85 prêtres en service (dont 12 confesseurs) et 20 prêtres pensionnés. Comme dans beaucoup d'éparchies de Grèce, la plupart des prêtres relèvent de la troisième catégorie au point de vue de l'instruction et du salaire ; deux seulement appartiennent à la première. Ce tome-ci contient le texte grec de l'article sur la musique byzantine, augmenté d'une bibliographie, qui a paru d'abord en allemand (cfr *Irénikon*, 1960, p. 549). M. Delialis continue la description des objets liturgiques précieux conservés à Kozani et publie les comptes de l'église Saint-Nicolas de 1746-1782. A la fin se trouve une description détaillée des 22 manuscrits appartenant au métropolite, due à Mlle Psarianou ; la plupart sont des livres de musique byzantine (XVIIe-XXe siècles). Les nombreuses planches présentent des photographies des objets précieux et de quelques pages des manuscrits.
D. I. D.

Svenska Kyrkans Årsbok 1960. Stockholm, S. K. Diakonistyrelses Bokförlag, 1959 ; in-16, 318 p.

Il y a déjà quarante ans que cet annuaire paraît régulièrement. On y trouve tous les renseignements désirables sur l'organisation de l'Église de Suède : noms du clergé des différents diocèses, professeurs des facultés de théologie, établissements ecclésiastiques, associations et groupements de clercs et de laïcs, missions, etc. Il y a même la liste des évêques et des professeurs de théologie du Danemark, de Finlande, de Norvège et d'Islande. Relevons encore un rapport assez instructif sur le fameux synode général de 1958, durant lequel fut acceptée (par 69 voix contre 29 et 2 abstentions) le projet de loi passionnément discuté relatif aux femmes-prêtres. Un autre exposé relate les événements les plus importants de la vie de l'Église pendant l'année 1958-59 (par exemple, la fondation par l'évêque Giertz de Göteborg du « Rassemblement ecclésiastique autour de la Bible et la Confession » contre l'acceptation de la loi susdite, les changements dans l'épiscopat, les relations œcuméniques). D'autres petits articles traitent des Églises-sœurs en Scandinavie, en Allemagne et en Angleterre. D. Bf. M.

Margaret Cropper. — Evelyn Underhill. Londres, Longmans, 1958 ; in-8, XXII-244 p., 25/-

Miss Evelyn Underhill a raconté dans une de ses lettres que le Bishop Gore, célèbre prélat anglican, la considérait « un peu comme un garde-chasse regarde un braconnier ». C'est dire indirectement l'influence extraordinaire qu'exerçait cette femme remarquable sur ses contemporains. Serait-ce une exagération de l'appeler la sainte Thérèse d'Avila anglicane du XX[e] siècle ? Le rôle qu'elle a joué et sa personnalité ont en tout cas pas mal d'analogie avec la grande Espagnole. Par ses écrits sur la prière, la vie spirituelle et l'ascétique, par les retraites qu'elle prêchait, par son travail de direction spirituelle — ses dirigés comptaient bien des membres du clergé et n'étaient pas seulement recrutés dans l'anglicanisme —, Miss U. a exercé son étonnant et fécond apostolat de « braconnière ». Elle était l'amie intime et respectée, la conseillère appréciée d'hommes tels que le baron von Hügel, Bishop Frere, C. S. Lewis. Très avertie de ce qui se passait dans le monde chrétien, elle avait salué avec reconnaissance la fondation d'Amay et de la revue *Irénikon* (p. 147). Miss U. était fermement ancrée dans la grande tradition anglicane « catholique » sans excès, la tradition des Jeremy Taylor et Ken. Elle était également un digne représentant de la longue tradition mystique anglaise. D. G. B.

Chanoine René Roussel. — Un précurseur : Monseigneur Luquet (1810-1858) des Missions étrangères de Paris. Langres, Société historique et archéologique, 1960 ; in-12, XVI-122 p.

Cet ouvrage révèle la vie d'un évêque missionnaire du XIX[e] siècle, qui eut un rôle assez important par son influence en divers pays, dans les Indes comme en Europe. Les circonstances ont voulu que rien n'ait été écrit jusqu'à présent sur sa personne, et que l'étude qui nous est livrée ici le montre comme un esprit très clairvoyant, qui avait prévu et désiré ardemment l'établissement d'un clergé indigène dans les pays de missions (p. 69), une adaptation de l'Église aux diverses formes de culture, la nécessité de respecter en Orient les institutions et les rites des anciennes Églises (p. 83 sv.). Il avait obtenu aussi l'autorisation du pape de créer à Jérusalem un établissement destiné à l'enseignement scientifique de l'Écriture Sainte et des autres branches relatives aux grandes questions théologiques de l'Église orientale (p. 85). Le tout est énoncé dans le langage du temps, qui est imprégné d'un vocabulaire apologétique passé de mode aujourd'hui, mais dont il faut faire abstraction pour mieux percevoir les vues lumineuses d'un précurseur. — L'ouvrage est écrit avec diligence en se référant à beaucoup de sources manuscrites. En appendice, on trouvera une bibliographie complète des ouvrages, rapports, articles et lettres de Mgr Luquet. D. O. R.

Tamara Talbot Rice. — Les Scythes. (Coll. Mondes anciens, 1). Traduit de l'anglais par M. Vieyra. Grenoble, Arthaud, 1958 ; in-8, 253 p., 62 phot., 65 croquis, 4 cartes, 200 FB.

— **Die Skythen.** Ein Steppenvolk an der Zeitenwende. (Alte Kulturen und Völker). Traduction allemande de Ir. von Lossow. Cologne, DuMont Schauberg, 1957 ; in-8, 262 p., nomb. ill., DM 19.

L'histoire des Scythes est assez peu connue. Une étude, consacrée spécialement à leur art, est donc bienvenue. On peut cependant se demander si tout ce qui est compris sous la dénomination « art scythe », ne serait autre chose en réalité, dans sa majeure partie du moins, que l'art grec adapté aux besoins scythes. Des découvertes archéologiques récentes ont permis d'étudier cet art en dehors des objets trouvés dans les tumuli du Sud de la Russie. Les vestiges de l'art scythe des Monts Altaï nous donnent des précisions sur l'aire d'expansion de ces peuplades d'origine asiatique. Le tumulus de Pozirik est à cet égard très révélateur. D'autre part, des fouilles effectuées à l'emplacement de la ville scythe de Néapolis, près de Simferopolj, ont donné des résultats extrêmement intéressants : notamment la preuve que les Scythes adoraient le soleil. Le livre de Tamara Talbot Rice, écrit en anglais et édité par Thames et Hudson à Londres, est une œuvre de vulgarisation certes, mais donne cependant l'essentiel du problème. Une bibliographie d'une centaine d'ouvrages complète l'ouvrage. P. K.

F. K. Ginzel. — Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Leipzig, Hinrich, 1906-1914 ; (Éd. anastatique : Zwickau, Ullmann, 1958 ;) 3 vol. in-8, XII-584, VIII-598 et VIII-446 p., DM 180.

Cet ouvrage reproduit en édition photographique un monument de savoir qui conserve la faveur des érudits. A partir d'un matériel concernant les pays de la culture classique et les problèmes médiévaux, l'A. fit, à son époque, œuvre de pionnier en élaborant les chapitres relatifs aux peuples plus lointains : Asie Centrale et Orientale, Amérique, Afrique. Ces précieux développements ont rendu la succession des chapitres plus empirique que logique, afin d'équilibrer la masse des volumes. — L'introduction générale met au point la terminologie, la méthode, le progrès historique de la science chronologique et les références astronomiques nécessaires. Les systèmes chronologiques en usage chez les Orientaux se trouvent rassemblés surtout au t. I : Égypte, Arabie, Babylonie, Perse, Inde ; suivis de prolongements vers l'Est : Chine, Japon, Indonésie et Amérique Centrale. Le t. II est consacré surtout aux Juifs, aux Romains et aux Grecs. Les notions glanées chez les peuples primitifs ont pris place dans ce volume. Le t. III en termine avec les peuples méditerranéens (Macédoine, Asie Mineure, Syrie), passe aux peuples germaniques, et s'attarde aux problèmes de chronologie du monde chrétien : ères chrétiennes, comput pascal, fêtes liturgiques, calendriers et réformes, ainsi que les particularités des différents rites. Chaque chapitre se clôture par une bibliographie particulière. Ce travail gigantesque a été facilité par l'existence de traductions de traités en langues européennes et la consultation de spécialistes. Des notes additionnelles complètent chaque volume. De nombreux tableaux s'échelonnent dans le texte. Les appendices groupent des tables chronologiques (astronomiques), analytiques ou comparatives. L'ouvrage étant centré sur le calcul technique du temps, à part la table des dynasties chinoises, on n'y trouve guère de séries chronologiques. D. M. F.

Ibn Khaldûn. — The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated from the Arabic by Franz ROSENTHAL. (Bollingen Series, XLIII). New-York, Pantheon Books, 1958 ; in-8, CXV-482, XIV-464 et XII-604 p.

Heinrich Simon. — Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur. (Beiträge zur Orientalistik, II). Leipzig, Harrassowitz, 1959 ; in-8, 126 p., DM 14,80.

Ibn Khaldūn (1332-1406) fut un des plus grands savants de l'Islam. Né Tunisien, il s'acquiert une science et une compétence hors pair aux différentes cours arabes de l'époque. Vers la fin de sa vie, il s'établit au Caire où, autour de sa chaire professorale, se groupe toute une génération de jeunes intellectuels. La charge de Grand-Juge lui y fut confiée jusqu'à trois reprises et, en tant que main droite du sultan, il se rend à Damas assiégé par les Tartares. Sa rencontre (1401) avec leur chef Tamerlan est restée célèbre. A l'intérieur de l'Islam les cadres bougent aussi : des princes se disputent ou se détachent du régime, des agglomérations citadines se constituent. Outre une *Autobiographie*, une *Somme de Théologie*, quelques lettres et poèmes, Ibn Kh. nous a laissé son *Kitāb al-'Ibar (Le Livre des Exemples)*, vaste synthèse d'histoire générale et de sociologie, le reste de son œuvre étant perdu. L'ouvrage entier fut appelé *Prolégomènes* (arabe : *Muqaddimah*), d'après l'introduction où l'A. traite de ses nouveaux principes méthodologiques. Dans trois livres sont exposées : la civilisation et ses conditions, l'histoire des Arabes et celle des Berbères, restée une de nos sources principales daus l'étude des peuples nord-africains. Dorénavant grâce au travail de M. R., l'Introduction et le premier livre sont accessibles à un plus grand nombre de chercheurs qui, croyons-nous, ne seront pas tous des arabisants. L'introduction de M. R. nous documente sur la vie d'Ibn Kh., son ouvrage, et l'histoire textuelle de ce dernier (mss., éditions, rédaction originale et additions postérieures de la main de l'A., traductions antérieures, remarques sur la présente traduction). Le savant sémitisant s'est penché durant de longues années sur une quinzaine de mss., de provenance surtout turque (dont quatre écrits du vivant même d'Ibn Kh.), tout en contrôlant minutieusement son texte avec l'édition arabe complète de Quatremère (Paris, 1858) et d'autres éditions parues en Orient. Des traductions complètes existent en turque (par Effendi, 1859) et en français (par de Slane, 1862-68). On s'étonnera seulement de ne trouver aucune note à propos des chiffres en marge de la présente traduction de M. R. ; en fait ils désignent les pages du texte de Quatremère. Pas moins de 1962 notes donnent des sources, références, explications ; l'index général a le très grand mérite de renvoyer à tous les noms d'auteurs cités. A la fin du troisième volume figurent également un index des termes arabes et une *Selected Bibliography*, celle-ci compilée par W. J. FISCHEL, qui a éclairé dans diverses publications maintes difficultés de l'*Autobiographie* d'Ibn Kh. Une vingtaine d'illustrations, dont trois en couleur, font la joie du lecteur. En somme, M. R. nous livre un remarquable manuel qui complétera avantageusement les instruments de travail.

Le livre de M. S. fut présenté en 1956 comme *Habilitationsschrift* à l'Université de Berlin. Aussi n'a-t-il pas pu prendre connaissance de l'importante publication présentée ci-dessus, ni de l'ouvrage anglais

étudiant la même question de M. Mahdi (Londres, 1957). Dans l'introduction l'A. propose le terme *sarazenische Philosophie*, qui serait plus apte à désigner toute philosophie produite par les habitants du pays des khalifs ; cependant ce terme nous semble au moins tout aussi arbitraire que l'appellation communément reçue de *arabische Philosophie*. Se basant sur les éditions arabes de Quatremère et de Būlāq (1867), M. S. étudie les grandes lignes de la pensée d'Ibn Kh. et son importance dans l'histoire de la pensée musulmane. Les nombreuses citations en traduction allemande prouvent davantage encore l'actualité de la doctrine d'Ibn Khaldūn. D. E. D.

Fernand Lequenne. — Les Galates. (Coll. Les temps et les destins). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 364 p., une carte.

Dès la première page de cet ouvrage, l'A. nous saisit par ses grandes perspectives historiques, qui sont extrêmement suggestives. C'est au chapitre final que nous connaîtrons le pourquoi de cette amitié qui lie l'A. avec les Galates. Mais, à ce moment, nous aurons compris comment, tout en faisant l'histoire d'un peuple d'Asie Mineure — dont on retrouve les rejetons aux points terminus des grandes migrations — l'A. a voulu rappeler aux hommes d'aujourd'hui des leçons de l'histoire religieuse. C'est dans l'histoire des Galates et autour de celle-ci qu'il replace les siècles qui précèdent et suivent le Christ. Tout en connaissant la part qu'eut ce peuple dans l'évolution religieuse, nous sommes à tout instant en présence de l'histoire universelle de l'humanité et, qui plus est, les Galates peuvent nous apprendre à comprendre la destinée humaine, le dessein de Dieu. Un livre ardent. D. Th. Bt.

Janet R. Glover. — The Story of Scotland. Londres, Faber and Faber, 1960 ; in-8, 400 p., 8 ill., 7 cartes, 21 /-

L'A. a parfaitement répondu au dessein des éditeurs consistant à mettre à la portée du public des ouvrages concis sur l'histoire de divers pays de l'Empire britannique. C'est ainsi qu'en quatre cents pages, nous trouvons résumés quelque vingt siècles. C'est cependant de la bonne histoire dénonçant une vaste érudition et beaucoup de sens critique. Purement narrative — et avec le talent de donner beaucoup de vie à son récit — la première partie s'en tient aux faits. La seconde partie de l'ouvrage, couvrant les deux derniers siècles, donne à l'A. l'occasion d'examiner certaines questions d'ordre religieux, industriel, agricole, social et éducatif. Une bibliographie copieuse orientera très utilement le lecteur désireux d'approfondir l'un ou l'autre point l'intéressant particulièrement. C. R.

Franz Grabler. — Die Krone der Komnenen. (Byzantinische Geschichtsschreiber, 7). Graz, Styria, 1958 ; in-12, 314 p., 3 cartes.
— Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel. (Même coll., 9). Ibid., 320 p., 3 cartes.

On découvre sous ces titres la traduction introduite et annotée des récits de Nicétas Choniate. Le premier volume prend les règnes prospères de

Jean et de Manuel Comnène (1118-1180), l'autre, troisième de la série, les règnes d'Alexis III, le retour d'Isaac II, et Alexis Murzuphle, période couvrant les années 1195 à 1204. Comme l'écrivain était contemporain de ces derniers événements, on comprend sa passion lors de la prise de Constantinople par les alliés de la IVe Croisade. La traduction se réfère à l'édition de Bonn. En appendice, la traduction de l'opuscule de Nicolas Mesaritès : *La révolution de palais de Jean Comnène* d'après l'édition de A. Heisenberg, dans *Programm des K. Alten Gymnasiums zu Würzburg*, 1907. Deux cartes sommaires sont reprises dans chaque volume, où l'on repère quelques sites médiévaux, par contre la topographie de la capitale est traitée avec grande désinvolture. D. M. F.

Fontes Graeci Historiae Bulgaricae, T. II. (Fontes Hist. Bulg., 3). Sofia, Acad. Sc., 1958 ; in-4, 380 p.

Le présent recueil reproduit les textes d'une douzaine d'auteurs byzantins qui ont traité de la Thrace ancienne et des régions voisines occupant le territoire de la Bulgarie actuelle. Comme au premier tome, on reprend le texte et les notes de l'édition classique de chacun des auteurs, avec adjonction de la traduction bulgare et la mise au point des notes et de la bibliographie. L'introduction générale fut assurée par Ivan Dujčev. Les importants extraits du codex de Justinien (avec original latin) sont élaborés par V. Velkov, et les Novelles du même empereur par M. Vojnov. Le premier A. a pris en main les passages du *de Bellis* et de l'*Historia arcana* de Procope, laissant le *de Aedificiis* à D. Dečev. La plupart des autres chapitres sont garantis par Genoveva Cankova-Petkova et Vasilka Tăpkova-Zaimova, en association souvent à V. Beševliev. Cette série documentaire sera précieuse par sa maniabilité. Sous-titres latins et index général. D. M. F.

Elis Håstad. — The Parliament of Sweden. Londres, The Hansard Society for Parliamentary Government, 1957 ; in-12, VI-166 p., 5/-

On connaît les rapports étroits existant entre certaines Églises établies et le Parlement national ; on devine ainsi certains liens entre le Riksdag suédois et l'Église luthérienne de Suède qui est Église d'État, mais on aurait aimé avoir des informations précises à cet égard. Or, c'est en vain que l'on recherchera ces informations de droit constitutionnel dans l'opuscule, excellent par ailleurs sur l'histoire et le fonctionnement des chambres législatives en Suède. Le patronage de la *Hansard Society*, bien connue pour ses publications parlementaires, suffit d'ailleurs à garantir la qualité de ce manuel de droit et d'histoire politiques. Une réédition pourrait combler l'importante lacune indiquée ici. J. G.

M. A. Miller. — Don i Priazovje v drevnosti. I : Pervobytnyj period ; II : Drevnjaja istorija ; III : Rannee srednevekovje. (Inst. d'études sur l'URSS, sér. 2, 67, 2 vol., et 78). Munich, Ibid., 1958-61 ; in-4, 210, 208 et 198 p. ronéo ; 16 pl., 1 carte.

L'A. a mis au point dans ces pages le résultat d'une expédition archéologique entreprise dans le bassin inférieur du Don depuis déjà cinquante

ans, mais sans perdre, dans l'intervalle, le contact avec le progrès des découvertes en ces matières. Le t. I se rapporte aux périodes paléontologiques : âges de la pierre et du bronze ; le t. II aux périodes proto-historiques des Scythes et des Sarmates. Après un exposé des causes de la disparition de nombreux vestiges de ces époques, l'A. classe d'abord l'apport documentaire des différents sites dans le cadre des grandes périodes citées, il parcourt ensuite l'acquis fourni par les diverses expéditions archéologiques et les travaux savants, avant d'esquisser sa propre synthèse, qui reste classique et justifiée. Le t. III prolonge l'étude de ces régions durant la période historique jusqu'à l'invasion mongole. On y assiste à un défilé continu de peuples : Avares, Turcs, Bulgares, Chazares, etc., et à la pénétration russe des XIe-XIIIe siècles. L'A. prend soin de relever les tenants politiques de nombreuses hypothèses avancées.

D. M. F.

Heinz Skrobucha. — Von Geist und Gestalt der Ikonen. Recklinghausen, Bongers, 1961 ; in-12, 76 p., 39 ill. dont 9 en coul.

Voici un nouveau petit livre sur les icones. L'A., conservateur du Musée d'icones de la ville de Recklinghausen, expose pour un très large public l'origine et l'évolution de l'art des icones. Trois petits chapitres. I. *De l'image à l'icone,* où l'icone naît pour ainsi dire devant nos yeux dans l'ambiance hellénistique du christianisme primitif. II. *Les Icones et les peintres.* On y trouve des indications très intéressantes pour l'iconographie des XVIIIe et XIXe siècles, parce que l'A. a voulu poursuivre son étude jusqu'aux temps actuels. III. *Le peuple et les images.* Il y est question de l'importance des icones dans la vie ordinaire des peuples orthodoxes, ainsi que du danger de superstition que cette vénération peut comporter quelquefois, danger qui n'est nullement imaginaire, comme le montre l'A. par quelques faits allégués. Le livre édité dans le même format et avec la même présentation que les tomes de la série « Ikonen » peut servir très utilement d'introduction ou de conclusion à cette série déjà très connue. C'est une bonne œuvre de vulgarisation avec d'excellentes illustrations

D. J.-B. v. d. H.

Philip Sherrard. — Athos, the Mountain of Silence. Londres, Oxford University Press, 1960 ; in-4, 110 p., 28 pl. en couleurs, 50/-

Cette publication est l'original anglais dont la traduction allemande a été éditée en 1959 en Suisse par l'Urs-Graf-Verlag. L'édition est en tous points conforme à l'édition en langue allemande en ce qui concerne le format et la présentation. La seule différence consiste en une courte préface et une liste des chapitres au début du livre qui manquent dans l'édition suisse. Le compte rendu de l'édition suisse a paru dans le tome XXXII d'*Irénikon*, 1959, p. 517.

D. J.-B. v. d. H.

Les Pèlerinages. (Coll. Sources orientales, 3). Paris, Éd. du Seuil, 1960 ; in-8, 374 p.
La Naissance du Monde. (Même coll., 1). Ibid., 1959 ; in-8, 508 p.
Le Jugement des morts. (Même coll., 4). Ibid., 1961 ; in-8, 296 p.

Le phénomène religieux qu'est le pèlerinage est commun à toutes les religions. Cette démarche de l'être humain pérégrinant sur la terre peut avoir des buts variés, des motifs divers : « afin de revivifier le chemin de l'au-delà » (al-Ghazālī, p. 113), d'obtenir le salut; chez beaucoup c'est comme la quête du Paradis perdu. Le présent volume, comme tous ceux de cette collection, a été composé par une équipe de chercheurs ; chacun connaît la littérature du sujet et le pays dont il traite. On n'entend pas comparer ni synthétiser les résultats. On peut s'imaginer la grande variété de données et de faits recueillis, qui concernent quasi toutes les formes et expressions de l'activité humaine. Cette abondance et les textes sacrés cités ici révèlent bien de l'inconnu. On y fait parcourir les routes et visiter les lieux de pèlerinage de l'Égypte ancienne, d'Israël, de la Mecque, de Perse, de l'Inde, du Tibet, d'Indonésie, des plateaux malgaches, de Chine et du Japon. L'histoire religieuse du monde est présentée avec une grande richesse.

Pour la cosmogenèse — naissance du monde — nous sommes renseignés sur les croyances, en outre, du Laos, de Sumer, d'Akkad, des Hourrites et Hittites, des Turcs et Mongols, de Canaan, de l'Iran préislamique et de Siam, avec des citations des textes religieux anciens dont bénéficiera l'étude de la Bible. Signalons en fin du volume, l'étude de Mircea Eliade : *Structure et fonction cosmogonique du monde*.

Quant au *Jugement des morts*, c'est à l'Égypte ancienne, à Assour, au Japon, à Babylone, à l'Iran, l'Islam, l'Inde, la Chine et à Israël que l'on demande de nous donner le témoignage en une croyance à la rétribution dernière, à la survivance. Ouvrages tous d'un grand intérêt.

D. Th. Bt.

Grèce. (Les Guides bleus). Paris, Hachette, 1956 ; in-12, XC-704 p., cartes et plans.

Turquie. (Même coll.). Ibid., 1958, XCIV-552 p., cartes et plans.

La dernière grande édition du Guide bleu de Grèce datait de 1932. L'ouvrage avait été réédité plusieurs fois, enrichi d'additions, mais aucune modification n'avait été apportée au texte primitif Ces différentes éditions n'étaient plus à jour : par suite des dommages de guerre, de la modernisation des moyens de transport ou des nouvelles découvertes archéologiques les renseignements pratiques établis à l'intention du voyageur se trouvaient périmés. Cette nouvelle rédaction est due à M. Francis Baulier, ancien professeur à l'Institut français d'Athènes, qui a pu s'assurer les meilleures collaborations, en particulier celle de M. N. Phocas, secrétaire général de l'Office national du Tourisme hellénique. Mais l'aspect pratique et touristique n'en est pas le seul intérêt : les aperçus de toute sorte qui composent l'introduction ainsi que les notices historiques que l'on rencontre à chaque étape, en font un précieux livre de référence.

Le guide de Turquie est d'autant plus précieux qu'il n'existait absolument rien de semblable jusqu'alors : on ne pouvait plus se contenter de l'*Itinéraire de Paris à Constantinople* publié chez Hachette en 1889 ni du guide de *Roumanie-Bulgarie-Turquie* de 1933, et l'excellent petit guide de la *Méditerranée orientale* (1953) était forcément sommaire. Le travail de M. Robert Boulanger, reprenant l'œuvre inachevée d'Ernest Mambourg, répond donc à une réelle nécessité et constitue la meilleure introduction à ce musée de brillantes civilisations dont la Turquie moderne, consciente de leur valeur, s'est faite la gardienne. D. D. G.

Raymond Matton. — Corfou. (Coll. de l'Institut français d'Athènes, 64. Villes et Paysages de Grèce). Athènes, Institut français, 1960 ; in-8, 252 p., 84 pl. photo.

L'A. n'est pas à son premier essai de présenter des villes et paysages de Grèce, puisqu'il a déjà publié *Hydra, Rhodes, La Crète antique* et annonce pour bientôt *La Crète au cours des siècles, Athènes et ses monuments*. Ce livre n'est pas un guide ni une description, c'est l'histoire de Corfou depuis Ulysse jusqu'aux modernes visiteurs, en passant par les dominations successives qui se sont disputé cette île enchanteresse. Quelques pages étudient la situation de l'Église orthodoxe sous les Vénitiens, les rapports entre Grecs et Latins. Un ample commentaire (en français et en anglais) accompagne les 139 illustrations hors texte (estampes et photos). L'A. y montre, d'un point de vue qui nous intéresse, une bonne connaissance de la tradition iconographique byzantine.

D. D. G.

Notices Bibliographiques.

RUPERT SPITZER, *Gott lebt und ruft dich.* Munich, Max Hueber, 1956 ; in-8, 536 p.

Ce livre veut apporter une réponse chrétienne à la recherche de Dieu dans le monde actuel. Il nous semble cependant que l'A. n'a pas saisi la complexité de la problématique d'après-guerre. Il en voit surtout l'aspect philosophique et intellectuel, ce qui n'est pas nécessairement le plus important. Si le livre, malgré cette lacune manifeste, a encore une valeur, il le doit à l'effort fait par l'A. pour rendre la pensée traditionnelle de l'Église accessible à notre temps.

D. HILAIRE DUESBERG, *Jésus, Prophète de la Loi.* (Bible et Vie chrétienne). Tournai-Paris, Éd. de Maredsous-Casterman, 1955 ; in-12, 197 p.

Utilisant Dittmar et le Dictionnaire de Kittel, ainsi que le Commentaire de Strack-Billerbeck, l'A. propose une sorte de répertoire des passages dans lesquels le Christ emploie l'Ancien Testament. Un groupement en six chapitres — dont un est consacré à la science du Christ — tente de mettre un certain ordre dans cette accumulation de citations. L'ouvrage est précieux pour qui veut méditer sur la personne du Christ telle que la présente l'Écriture.

LOUIS BOUYER, *Le quatrième évangile.* Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire. (Même coll.). 1955, 240 p.

Avec la simplicité que demandait cette collection destinée au chrétien cherchant un guide dans sa lecture de la Bible, le P. B. donne ici une tra-

duction et un commentaire du quatrième évangile. Une courte introduction fait le point de la question de l'appartenance hellénique ou juive de la pensée johannique. La définition de la «similitude» johannique par comparaison avec la parabole synoptique est intéressante. Un plan est proposé, basé sur les thèmes : Vie, Lumière, le chap. XI étant un sommet entre les deux grandes parties de l'évangile. Le chap. XV se comprendrait bien si l'on admettait qu'il a été prononcé dans les parvis du Temple. Le chap. XXI aurait été rajouté plus tard par le même auteur. Les derniers versets du même chapitre seraient d'un éditeur.

Mgr L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église.* (Même coll.). 1956, 157 p., 69 F.

Ce livre reprend, en le remaniant, l'ouvrage bien connu qui date déjà de 1946. Des chapitres consacrés aux quatre évangiles, celui qui concerne saint Jean est le plus court. Mgr Cerfaux s'est intéressé surtout aux Synoptiques. On connaît sa position sur la dépendance de Mc par rapport à Mt araméen, et l'influence de Mc sur Mt grec. Ces vues sont exposées ici simplement, sans développements scientifiques. Dans la même manière, un chapitre sur les Apocryphes et les *Logia* non recueillis dans les écrits canoniques.

C. H. DODD, *La Bible aujourd'hui.* (Même coll.). 1957, 171 p., 69 F.

Les directeurs de la collection ont pensé profitable d'accueillir cette traduction, faite par Francis Ledoux, de l'œuvre du grand exégète anglais. Un court avant-propos de l'éditeur prévient que certaines options critiques pourront surprendre ; il relève également le fait que telle page sur les fins dernières est moins traditionnelle. De fait, certaines datations de livres bibliques par exemple, surprennent par leur caractère tardif. Et le passage relatif aux fins dernières minimise les données scripturaires. Mais, ces réserves faites, l'ouvrage présente un réel intérêt, et nous remercions les éditeurs d'en avoir entrepris la publication.

G.-M. BEHLER, *Les confessions de Jérémie.* (Même coll.). 1959, 108 p., 48 F.

L'A. nous offre ici un commentaire simple, dans le genre spirituel, de quatre passages de Jérémie : 12, 1-5 ; 15, 10-11 et 15-21 ; 17, 12-18 ; et 20, 7-13. A quoi il ajoute le livret sur les faux prophètes : 23, 9-29. Ces textes, sauf le dernier, sont datés du règne de Joaqim. La traduction des passages de Jérémie est l'œuvre de l'A. Pour les autres textes, on a eu recours à la Bible de Jérusalem.

D. HILAIRE DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament.* (Même coll.). 1960, 144 p., 60 F.

C'est la troisième édition de ce volume qui réunit plusieurs conférences données à Strasbourg : les héros de l'Ancien Testament, le Dieu des Pères, les Saints de l'Ancien Testament. Un plaidoyer accessible et convaincant pour la lecture de l'Ancien Testament.

Marie, l'Église et la Rédemption. Journées d'études de Lourdes, 11-12 septembre 1958. (Société canadienne d'études mariales). Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1961 ; in-8, VIII-280 p.

Comme chaque année, et ceci pour la sixième fois, la Société canadienne d'études mariales publie les rapports présentés à ses journées d'études. Le présent recueil groupe les huit rapports de 1958.

Anales de la Facultad de Teologia, 11. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1960 ; in-8, 165 p., 2 dl.

Ce volume rassemble les conférences lues lors des premières Journées théologiques de la Faculté de théologie de l'Université catholique du Chili, les 21-23 sept. 1959. Les onze travaux visent le prochain Concile ou des questions d'œcuménisme. C'est un premier pas, et il faut se réjouir de son esprit et de son orientation. Sans doute, les articles les plus intéressants pour des Européens sont ceux qui étudient le protestantisme au Chili, car ces derniers ont été rédigés par des gens du pays qui connaissent le sujet et ses problèmes : H. Muñoz, R. Poblete, I. Rosier, M. Veloso.

Father Francis, S.S.F., *Brother Douglas, Apostle of the Outcast.* Londres, Mowbray, 1959 ; in-12, VIII-156 p., 7/6.

C'est l'histoire du Père Douglas Downes (1878-1957), écrite pour les novices de la « Society of St. Francis », communauté de franciscains anglicans. Une figure fascinante, qui, à l'exemple du Pauvre d'Assise, a dispensé les trésors de son ardente charité en faveur des malheureux les plus délaissés, en un mot l'Apôtre des parias.

E. Fuchs, *Christliche und marxistische Ethik.* Leipzig, Koehler und Amelang, 1959 ; in-12, 176 p.

L'A. précise lui-même l'objet de cet ouvrage dans le sous-titre : « Conduite et responsabilité du chrétien à l'époque du socialisme grandissant ». Le socialisme met à la base de la solidarité le travail de l'homme, mais le travail est dominé par des promesses de Dieu et soumis à ses lois. Le socialisme garantit les droits de la masse, mais la loi suprême qui régit les masses, c'est l'esprit du Christ, l'amour mutuel. L'éthique sociale doit remonter jusqu'à ces deux principes religieux.

M. Winowska, *La belle aventure de Catherine.* Paris, Éd. Guy Victor, 1959 ; in-4, 64 p., 30 illustrations en couleur.

Cette plaquette artistique expose dans une langue simple que même des enfants peuvent comprendre, l'origine et l'histoire de la « Médaille miraculeuse » de Notre-Dame, dont la dévotion, propagée principalement par les Filles de la Charité, est répandue aujourd'hui dans le monde entier. Le style alerte du récit et la finesse d'observation concourent à rendre ces pages attachantes et font naître souvent chez le lecteur une profonde émotion.

ÉLIANE JACQUET, *4 saisons en U. R. S. S.* Journal d'une étudiante. Paris, Éditions Pierre Horay, 1959 ; in-12, 278 p., 8,70 NF.

Nantie d'une bourse pour étudier durant un an à l'Institut d'art dramatique à Moscou, une étudiante française décrit sa vie, ses relations et ses voyages en plusieurs villes de l'URSS, s'attachant surtout à décrire de menus événements où se révèle spontanément le fond de l'âme russe.

FEDOR STEPUN, *Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution.* Aus meinem Leben, 1884-1922. Munich. Kösel Verlag, 1961 ; in-12, 510 p., DM 9,80.

Professeur de culture russe à l'Université de Munich et auteur de plusieurs ouvrages sur la Russie du début de ce siècle, l'auteur publie aujourd'hui des souvenirs de quarante années vécues en Russie jusqu'à son expulsion en 1922. Cet exposé vivant et plein de pénétration ne manque pas de sens dramatique, notamment dans les chapitres traitant des révolutions de février et d'octobre.

HENRY VALLOTTON, *Pierre le Grand.* (Coll. Les grandes Études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-12, 550 p., 15 NF.
— *Ivan le Terrible.* (Même coll.). Ibid., 1959 ; in-12, 330 p., 12 NF.

L'A. a publié plusieurs ouvrages sur l'histoire et la personnalité des souverains les plus renommés d'Europe. Ces biographies sont caractérisées par une étude attentive des documents et un souci de juger les personnages dans la mentalité des gens de leur époque. Cette préoccupation et l'allure vivante du récit contribuent à captiver ceux qui, aujourd'hui nombreux, s'intéressent à l'histoire de la Russie ancienne à deux tournants de son existence.

ROGER LLOYD, *The Borderland.* An Exploration of Theology in English Literature. Londres, Allen and Unwin, 1960 ; in-12, 112 p., 16/-

Est-il vrai que « le jardin de la Théologie est infesté par la mauvaise herbe du jargon » ? De fait, en raison de leur langage technique, les théologiens ont souvent besoin de traducteurs et de vulgarisateurs. Ce livre pourtant veut montrer comment la littérature anglaise a essayé de traduire les vérités de la théologie chrétienne.

Z polskich studiów slawistycznych, I-II. (Polska Akademia Nauk, Komitet Słowianoznawstwa). Varsovie, Państwowe wydawnictwo naukowe, 1958 ; in-8, 268 et 305 p.

Ces deux volumes contiennent 35 communications présentées par des savants polonais au IVe Congrès international des slavistes, tenu à Moscou en 1958. Ces communications, qui traitent des questions linguistiques et littéraires, font le plus grand honneur à la science polonaise.

LADISLAV DVONČ, *Bibliografia slovenskej jazykovedy za roky 1953-1956.* Martin, Matica Slovenská, 1958 ; in-8, 339 p.

Cette bibliographie de la linguistique slovaque pour les années 1953-1956 fait suite à la bibliographie des années 1948-1952 que le même auteur a fait paraître en 1957. C'est une bibliographie annotée qui enregistre aussi bien les ouvrages et articles originaux que les comptes rendus.

J. MŁYŃK, *Serbska bibliografija 1945-1957 z dodawkami do 1945. Sorbische Bibliographie 1945-1957 mit Nachträgen bis 1945.* (Spisy Instituta za serbski ludospyt, 10). Bautzen, Ludowe nakładnistwo Domowina, 1959 ; in-8, 287 p.

La présente bibliographie (non annotée) des publications sorabes comprend 4010 numéros. Elle continue, complète et recouvre partiellement la bibliographie générale de J. JATZWAUK qui s'arrête à l'année 1950.

HENRY BENRATH, *Die Kaiserin Galla Placidia.* Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1959 ; in-8, 428 p., table généalogique.

M. B., auteur de plusieurs romans historiques, a été fortement impressionné par le mausolée de G. Pl. à Ravenne. La destination de ce monument, la personne de sa fondatrice y ont certainement été pour quelque chose. L'A. a écrit un roman ; on ne doit donc pas y chercher de l'histoire scientifique, mais tout lecteur y apprendra facilement quelque chose. Sans nous attarder à quelques appréciations tendancieuses des Goths (ce livre fut publié pour la première fois en 1937), admirons les qualités poétiques du style. Voici un moyen agréable de se rendre familiers les noms et les circonstances compliquées de l'histoire de l'Empire romain entre 408 et 448.

DISQUES

Svjata Liturhija. — Ukrainian High Mass, celebrated by Rev. Dr. Volodymyr Gavlich, OSBM, with the assistance of Rev. D. Kovaliuk and Rev. I. Dashkovskyj, sung by the choir of St. Barbara's Church in Vienna, conducted by Andrij Hnatyshyn. Chicago, Mykola Denysiuk Publishing Co., 226 West Chicago Avenue, MDP 1001 ; 2 disques 30 cm., 33 tours, 12 dl.

Ces disques sont uniques, car nous avons ici le texte absolument complet de la liturgie eucharistique byzantine ; seules sont omises par révérence les paroles de l'Institution, mais on pousse le souci de l'intégralité jusqu'à nous donner les prières avant la communion et la formule de la communion elle-même. Cet enregistrement est encore unique en tant que présentation ukrainienne et catholique de cette liturgie. La langue est bien le slavon qu'on connaît des nombreux disques russes, mais un slavon prononcé à l'ukrainienne, toutefois sans agressivité, si on peut dire. En outre, le style, un tantinet larmoyant, des célébrants et, par contraste, la vigueur du chant choral sont tout à fait caractéristiques du genre. La technique du chœur et de la prise de son sont excellentes, la gravure due à la RCA tout à fait satisfaisante. Le seul terrain sur lequel une discussion pourrait s'engager est celui du choix de la musique et de sa convenance à l'action liturgique. Beaucoup de pièces sont parfaitement à leur place, surtout

les nombreuses mélodies traditionnelles du chant de Kiev arrangées avec bonheur. A celles-ci on peut ajouter les compositions « classiques » dans le mode baroque de Vienne et de la très belle église historique de Sainte-Barbe, telles que celles de Bortnjanskij, Lomakin et Turčaninov — le *Iže Cheruvimy*, n° 9, de Lomakin étant d'une meilleure venue que le *Edinorodnyj Syne* de Turčaninov —, mais nous n'avons pas beaucoup apprécié la *sugubaja ektenija* — souvent un moment critique — , ni non plus le *Věruju* (avec *Filioque*) et le *Otče naš*, par exemple. Tel quel, cependant, le disque comble un vide béant ; il nous présente une liturgie ukrainienne absolument authentique qui réchauffera le cœur de maint fidèle membre de cette Église si rudement éprouvée. Il pourra également servir très utilement à faire connaître à des Occidentaux la liturgie byzantine et ne devrait pas déplaire même à ceux qui préfèrent ou qui sont plus habitués à la manière russe, pourtant sensiblement différente. Il nous plaît de relever la présentation en boîtier artistique. Avec les deux grands disques on reçoit aussi un petit (17 cm.) par la même chorale. D. G. B.

Hymnes byzantins. — *Βυζαντινοὶ Ὕμνοι ἀπὸ τὴν ἀκολουθίαν τοῦ Νυμφίου.* Spyridon Peristeris, Protopsalte de la cathédrale d'Athènes, avec accompagnement de Chorale et ison. Athènes, Philips, 431 704 AE ; 17 cm., 45 tours.

Voici déjà le quatrième disque de l'admirable série dont nous avons parlé ici même (1961, p. 283-284). *L'Office de l'Époux* est le nom populaire donné en Grèce aux Matines des trois premiers jours de la Semaine-Sainte en raison de l'apolytikion : « Voici que vient l'Époux ». Outre cet apolytikion et l'Alleluia quadragésimal *(sic)* qui le précède, nous entendons ici l'exapostilaire — aussi célèbre chez les Russes que chez les Grecs — : « Je vois ta chambre nuptiale — *Τὸν νυμφῶνά σου βλέπω* — *Čertog Tvoj viždu* », déjà enregistré en slavon à Paris du temps d'Afonskij, et trois autres chants du lundi et du mercredi saints. L'auditeur qui se sera donné la peine d'entrer dans cet admirable idiome musical, se prépare à une expérience esthétique et, surtout, religieuse très profonde. On ne laissera pas d'être ému par le pathétique, si sobre pourtant, du stichère *Κύριε ἐρχόμενος πρὸς τὸ πάθος.* Signalons qu'avec chaque disque est livré le texte grec des pièces chantées et que pour le présent disque les tons musicaux sont également indiqués, ce qui plaira aux spécialistes. Peut-on espérer un jour ou l'autre un grand disque 33 tours avec quelques-unes des pièces majeures du répertoire byzantin ? On aimerait nommer l'incomparable *Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις*, par exemple.

D. G. B.

Russkie cerkovnye pesnopenija i narodnye pesni. Popular and Religious Vocal Music in Russia. Pontificium Collegium Russicum, dir. P. L. Pichler. Music, LPM 1003 ; 30 cm., 33 tours.

Ce disque contient quatre pièces liturgiques suivies d'une série de romances russes. Je ne suis nullement qualifié pour parler de ce dernier genre, mais il me semble que le chœur des séminaristes n'a pas mal réussi l'exécution de cette musique très particulière. Les deux morceaux de la seconde face avec leurs solos pour baryton *Kalinka* et *Kolybeljnaja* sont peut-être

les mieux interprétés. Quant à la musique religieuse, elle est également bien exécutée avec beaucoup de conscience et de sobriété, et par de très jolies voix, parfaitement contrôlées. Du point de vue de l'exécution, c'est le *Sovět prevěčnyj* de Nikoljskij, *koncert* (c'est-à-dire motet) reprenant un stichère de l'office de l'Annonciation, qui m'a surtout plu. Pour les trois autres morceaux on pourrait faire une même remarque : le chant m'a semblé trop soigneux, trop précautionneux pour qu'on y sente cet élan si caractéristique de la musique d'Église russe, en outre le *Otče naš* de Grečaninov est difficile et à la limite (même au-delà ?) de la musique liturgique. Puis-je préciser ici ma pensée ? Le *polielej* du *znamennyj rospěv*, même dans l'arrangement de Česnokov, reste une psalmodie avec refrain. Par conséquent, il doit être chanté avec beaucoup d'allant ; il faut interpréter des phrases musicales, non pas des notes, et les refrains doivent rester des refrains. Cela ne ressort guère de cet enregistrement, mais c'est encore dans la partition de Česnokov. De même le *veličanie* de Noël : on ne sent pas vibrer cette âme russe dont naguère on nous parlait tant. Un peu plus de liberté devant les notes écrites, un peu plus de *molitvennyj pod'em* auraient fait une différence énorme. Dans ce domaine de la musique religieuse russe nous sommes tous aujourd'hui des chercheurs. Il s'ensuit que ces remarques ne voudraient en rien diminuer la valeur ni l'intérêt du présent enregistrement ; bien au contraire, je suis heureux de le recommander très chaleureusement.

D. G. B.

Livres Reçus.

ABELÉ, J., *Le Christianisme se désintéresse-t-il de la science ?* (Je sais, je crois, 14). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 124 p.

AYFFRE, A., *Cinéma et foi chrétienne.* (Je sais, je crois, 131). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 144 p.

BAILBY, P., *Le Curé et sa paroisse.* (Je sais, je crois, 83). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 126 p.

BARS, H., *Trois vertus-clefs.* (Je sais, je crois, 27). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

BIÉLER, A., *L'humanisme social de Calvin.* (Coll. Éthique : Croire, Penser, Espérer). Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-12, 110 p.

BONHOEFFER, D., *Tentation.* (Coll. Cahiers du renouveau, XXI). Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-12, 60 p.

BRETON, E., *Vital Grandin.* La merveilleuse aventure des Prairies et du Grand Nord. (Bibl. Ecclesia, 58). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 366 p.

CITA-MALARD, S., *Un million de religieuses.* (Je sais, je crois, 85). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 126 p.

CLUNY, R., *La légende dorée de Martin des Gaules.* (Bibl. Ecclesia, 65). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 152 p.

DANIÉLOU, J., *Dieu et nous.* (Coll. Église et temps présent). Paris, Grasset, 1956 ; in-12, 256 p.

DEBIDOUR, V.-H., *Brève histoire de la sculpture chrétienne.* (Je sais, je crois, 126). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

DE BOVIS, A., *L'Église et son mystère.* (Je sais, je crois, 48). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 138 p.

DELAVIGNETTE, R., *Christianisme et colonialisme.* (Je sais, je crois, 96). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

DEROO, A., *L'homme à la jambe coupée,* ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar. (Bibl. Ecclesia, 60). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 224 p.

DE VAULX, B., *Les Missions : leur histoire des origines à Benoît X V (1914).* (Je sais, je crois, 98). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

DHEILLY, J., *Les Prophètes.* (Je sais, je crois, 66). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 126 p.

DIDIER, J. Ch., *Le chrétien devant la maladie et la mort.* (Je sais, je crois, 55). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 124 p.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *Von den Namen zum Unnennbaren.* Auswahl und Einleitung v. E. von Ivánka. (Sigillum, 7). Einsiedeln, Johannes Verlag, s. d. ; in-12, 112 p.

ELPHINSTONE-FYFFE, J., *Three Hours,* A new Form of the Good Friday Service. Londres, Oxford University Press, 1961 ; in-12, VI-106 p., 12/6.

FERRIER, F., *L'Incarnation.* (Je sais, je crois, 24). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

FOURNIER, C., *Le Christ et sa banlieue.* (Bibl. Ecclesia, 62). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 190 p.

HARDICK, L., *Spiritualité de sainte Claire.* (Coll. Présence de saint François, 10). Paris, Éd. Franciscaines, 1961 ; in-12, 138 p., 3,60 NF.

HESSEN, J., *Thomas von Aquin und wir.* Munich, Reinhardt, 1955 ; in-8, 146 p.

HUS, A., *Les religions grecque et romaine.* (Je sais, je crois, 142). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 128 p.

JALABERT, H., *La Congrégation des Sœurs des Saints-Cœurs de Jésus et de Marie.* Beyrouth, 1956 ; in-8, 196 p.

JANICK, ARBOIS ET PICHARD, *Radio-Télévision pour le Christ.* (Je sais, je crois, 132). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 120 p.

KANTONIS, A. G., *Φωτεινὰ σήματα. Σύγχρονα κοινωνικὰ προβλήματα.* Athènes, 1960 ; in-8, 239 p.

KLATT, H., G., *Heilige Stätten : Reichtum oder Last?* Witten, Luther-Verlag, 1958 ; in-12, 80 p., DM 3,50.

KONTOGLOU, Ph., *Βίος καὶ Ἄσκησις τοῦ ὁσίου... Μάρκου τοῦ Ἀναχωρητοῦ.* Athènes, Vezyryiannis, 1947 ; in-12, 76 p.

JENNY, H., *Le Mystère pascal dans l'année chrétienne.* (Coll. A la découverte de). Paris, Équipes enseignantes, 1958 ; in-12, 170 p., 5,50 NF.

LABERTHONNIÈRE, L., *Les fruits de l'esprit.* Instructions pour une retraite. Paris, Aubier, 1961 ; in-12, 204 p., 7,80 NF.

LAGNY, G., *Le réveil de 1830 à Paris et les Origines des Diaconesses de Reuilly.* Paris, Association des Diaconesses, 1958 ; in-8, VIII-196 p.

LEPOINTE, G., *Les Rapports de l'Église et de l'État en France.* (Coll. Que sais-je ? 886). Paris, Presses univ. de France, 1960 ; in-12, 126 p.

WALTER LOESCHCKE, *Apostel und Evangelisten.* (Ikonen, 6). Recklinghausen, Bongers, 1958 ; in-12, 78 p., 16 pl. col.

MAURY, P., *La Prédestination.* (Coll. Nouvelle série théologique, 4). Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 64 p.

MILLOT, R.-P., *Missions d'aujourd'hui.* (Je sais, je crois, 99). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 124 p.

NICHOLAS, Metropolitan of Krutitzy and Kolomna, *Speeches on Peace, III.* Moscou, Patriarcat, 1958 ; in-12, 126 p.

Niculescu, M., *Povestea vorbelor*. Paris, Fondation royale universitaire Charles Ier, 1959 ; in-12, 258 p., 6,50 NF.

Ohm, T., *Mohammedaner und Katholiken*. Munich, Kösel-Verlag, 1961 ; in-12, 88 p., DM 5,80.

Oraison, M., *Amour, péché, souffrance*. (Coll. Ecclesia, 66). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 128 p.

Orcibal, J., *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1957 ; in-12, 196 p.

Palanque, J.-R., *De Constantin à Charlemagne*. (Je sais, je crois, 74). Paris, Fayard, 1959 ; in-12, 124 p.

Peterson, E., *Marginalien zur Theologie*. Munich, Kösel-Verlag, 1956 ; in-12, 102 p., DM 5,50.

Poinsenet, M. D., *Par un sentier à pic : Saint Jean de la Croix*. (Bibl. Ecclesia, 57). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 256 p.

Ravasi, L. R., *De Vocatione Religiosa et Sacerdotali*. Rome, Ed. Fonti Vive, 1957 ; in-8, 272 p.

Riquet, R. P., *La charité du Christ en action*. (Je sais, je crois, 104). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 156 p.

Romanowicz, Z., *Le passage de la mer Rouge*. Paris, Éd. du Seuil, 1961 ; in-12, 166 p.

Rondet, H., *Les Dogmes changent-ils?* (Je sais, je crois, 5). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 120 p.

Saatman, J. W., *Le protestantisme américain*. Louvain, Éd. de l'Aucam, 1953 ; in-8, 56 p.

Sestero, O., *Avorio negro*. Turin, Ed. Selezione missionaria, 1959 ; in-12, 178 p.

Šmelev, I., *Kulikovo Pole. Staryj Valaam*. Paris, YMCA, 1958 ; in-8, 248 p.

Stempvoort, P. A. Van, *De Allegorie in Gal. 4 : 21-31*. Nijkerk, Callenbach, 1953 ; in-8, 30 p., *f*. 25.

Trevett, R. F., *Le sixième commandement*. (Bibl. Ecclesia, 67). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 194 p.

Urtasun, J., *L'évêque dans l'Église et son diocèse*. (Je sais, je crois, 82). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 108 p.

Vandenberghe, B. H., *Onze Vaders in het Geloof*. Anvers, 't Groeit, 1957 ; in-12, V-172, p., 60 f. b.

Winowska, M., *Aux portes du royaume : Bronislas Markiewicz*. (Bibl. Ecclesia, 61). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 296 p.

Acta historica, T. I ; *Acta philologica*, T. II ; *Acta scientiarum socialium*, T. I. Rome, Società accademica romena, 1959 ; 3 vol. in-8, 368, 280 et 230 p., 4.500, 3.000 et 2.500 lires.

Les Quatre Évangiles. Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-12, 382 p., 1,80 NF.

Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom *Leben in Christus* des Nikolaos Kabasilas. Uebersetzt v. G. Hoch herausgegeben u. eingeleitet v. E. von Ivánka. Klosterneuburg, Volksliturgisches Apostolat, 1958 ; in-12, 250 p.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum.*

F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 15 Sept. 1961.

IRÉNIKON

Tome XXXIV 4me trimestre 1961

Éditorial

Il est bien connu que les textes scripturaires sur lesquels la tradition occidentale a progressivement établi la primauté des successeurs de l'apôtre Pierre n'ont pas reçu dès les origines la même interprétation en Orient. L'Orient a toujours reconnu une primauté au siège de Rome, mais sans songer ni recourir — si ce n'est très tardivement, et chez l'un ou l'autre de ses docteurs — à d'autres motifs que le martyre de Pierre et de Paul et la présence de leurs tombeaux dans la capitale de l'empire, la souveraineté de cette capitale elle-même, la reconnaissance de sa suprématie sur les autres métropoles, même après la création de Constantinople etc. De plus les motifs qui sont utilisés dans les documents conciliaires des premiers siècles en faveur du siège de Rome, et la littérature s'y rapportant, ne mentionnent pas les textes évangéliques pétriniens devenus classiques. Saint Léon-le-Grand lui-même, lorsqu'il refuse d'accepter le 28e canon de Chalcédoine relatif au siège de Constantinople fait surtout valoir d'autres motifs.

C'est cependant chez les écrivains romains que, à ces raisons reçues par tous, viennent s'ajouter très tôt l'application aussi nette qu'aujourd'hui, comme par exemple chez saint Léon dans ses œuvres pastorales, du Tu es Petrus *de Matthieu 16-18, texte qui deviendra plus tard l'argument essentiel et trouvera son couronnement dans les définitions dogmatiques du premier concile du Vatican (Dz 1822).*

Non seulement les Pères orientaux, mais les écrivains latins non romains ignoreront longtemps l'emploi de l'argument scripturaire pour établir le sens de la primauté, qu'ils reconnaissent d'ailleurs et apprécient, sans qu'ils pensent pour autant à en nier l'institution divine. Ils expliquent autrement Matth. 16-18 et en font de nombreuses applications.

Comme on l'a fait remarquer naguère « en dehors des papes qui, dès le milieu du IIe *siècle, ont rattaché à* Mat. 16 *les prérogatives dont ils avaient conscience que leur siège était investi, les Pères n'ont pas vu, dans le* Tu es Petrus, *un énoncé sur la constitution de l'Église ; ils y voient rarement la collation d'un* pouvoir *de primauté à Pierre, et, même quand ils l'y voient, ils ne mettent pas cela en liaison dogmatique avec la situation particulière du Siège romain » (Y. Congar, dans* Rev. des Sc. phil. et théol., *1952, p. 500).*

Saint Augustin est un de ceux dont l'étude peut être ici la plus fructueuse, tout d'abord en raison du prestige qu'il a dans la littérature théologique et ensuite à cause de l'emploi multiple (parfois très recherché) qu'il fait de ces textes, en dehors du sens que nous leur connaissons aujourd'hui.

Aussi bien, c'est pour illustrer l'histoire du dogme et apporter une lumière nouvelle sur l'exégèse ancienne de ces versets de l'Évangile que nous avons obtenu d'un des meilleurs connaisseurs de l'œuvre augustinienne une étude fouillée, diligente et exhaustive sur cette question.

*Les pages de M*elle *A. M. la Bonnardière qu'on lira ci-après ne comportent aucune bibliographie ni aucun renvoi aux ouvrages antérieurs concernant l'étude du chap. 16 de saint Matthieu dans l'œuvre de saint Augustin. Cette absence de références a été voulue. L'auteur a désiré se placer à même l'œuvre du saint docteur et rester en deçà de tous les commentaires et de toutes les discussions provoquées par ses écrits. D'autres pourront ensuite reprendre ce matériel, établir des comparaisons, et formuler des conclusions.*

Il nous plaît en tous cas de citer ici l'ouvrage, paru en 1952 dans les Neutestamentliche Abhandungen *(19,4), de J. Ludwig,* Die Primatworte Mt. 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese, *et la recension qu'en fit la même année le P. Congar O. P., à l'endroit cité ci-dessus.*

TU ES PETRUS

La péricope « Matthieu 16, 13-23 » dans l'œuvre de saint Augustin

L'œuvre de saint Augustin révèle l'attachement personnel très vif qu'éprouvait l'évêque d'Hippone pour l'Apôtre Pierre, celui des Apôtres qui, dit-il sans cesse, a le plus aimé le Seigneur. Saint Augustin a commenté plus ou moins longuement à peu près tous les passages du Nouveau Testament qui mettent en scène saint Pierre. Regrouper tous ces commentaires, de manière à présenter le portrait de saint Pierre par saint Augustin, a d'abord été notre ambition ; mais devant l'ampleur d'un travail qui eût dépassé les limites d'un article, nous avons préféré nous limiter à une monographie partielle, fondée sur l'étude exhaustive — (étude que nous permettent les ressources de la *Biblia augustiniana,* en cours de construction) — de la péricope matthéenne 16, 13-23 dans l'œuvre de saint Augustin. On sait que cette péricope comprend deux parties, correspondant à deux dialogues entre le Christ et Pierre : le premier est connu sous le nom de la Confession de Césarée ; l'autre fait suite à l'annonce par Jésus de l'imminence de sa Passion : la réaction apeurée de Pierre est sévèrement reprise par le Christ. Saint Augustin commente assez souvent les deux passages en même temps. Au cours de ce travail, nous suivrons le texte biblique de saint Augustin lui-même, tel que nous avons pu le reconstituer à partir de ses œuvres :

16,13 : Venit autem Jesus in partes Caesareae Philippi et interrogabat discipulos suos dicens : quem me dicunt homines esse Filium hominis ?

16,14 : at illi dixerunt : alii Johannem Baptistam, alii autem Heliam alii vero Hieremiam aut unum ex prophetis.

16,15 : Nunc ergo vos quem me dicitis ?
16,16 : Tu es Christus Filius Dei vivi.
16,17 : Beatus es, Simon Bar Jona, quia non tibi revelavit caro et sanguis, sed Pater meus qui in coelis est.
16,18 : Et ego dico tibi : Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam.
16,19 : Tibi dabo claves regni coelorum : et quaecumque solveris in terra, soluta erunt et in coelo ; et quaecumque ligaveris in terra, ligata erunt et in coelo.
16,20 : Tunc praecepit discipulis suis, ut nemini dicerent, quia ipse esset Jesus Christus ;
16,21 : exinde coepit Jesus ostendere discipulis suis, quia oporteret eum ire Hierosolyma et multa pati a senioribus et scribis et sacerdotibus et occidi et tertio die resurgere.
16,22 : Absit a te, Domine, propitius tibi esto, non fiat hoc.
16,23 : Vade retro, satanas : scandalum es mihi ; non sapis ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum.

On aura remarqué, dans ce texte, l'absence des formules de liaison : 16, 16[a] ; 16, 17[a] ; 16, 22[a] :

16,16 a : Pierre, prenant alors la parole répondit...
16,17 a : En réponse, Jésus lui déclara...
16,22 a : Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner en disant...

Saint Augustin, au lieu de citer ces fragments, les glose, comme nous le verrons plus loin. Pour reconstituer le texte continu qui précède et qui ne se trouve nulle part tel quel dans l'œuvre de saint Augustin, nous avons utilisé le *De Consensu Evangelistarum* 2, 53 qui donne les versets 13, 14, 18[a], 19[b], 20, 21, 23[b].

Nous avons comblé les lacunes en faisant des emprunts aux sermons 232 et 183 ; disons immédiatement que le verset 20 n'est pas cité en dehors du *De Consensu Evangelistarum* ; le verset 21 est habituellement résumé ou glosé, sans être cité.

Au cours de notre quête des références à travers la forêt de l'œuvre augustinienne, nous avons pris conscience de la dispersion et de l'émiettement des commentaires de Matthieu 16, 13-23 : aussi avons-nous pensé qu'il serait agréable au lecteur d'avoir sous les yeux un tableau d'ensemble des références. Ce tableau

va nous permettre de présenter plus facilement les contextes littéraires des textes à étudier (cf. p. 458). En effet, à quelques rares exceptions près, ce texte de saint Matthieu n'est pas étudié pour lui-même. Une certaine familiarité avec les méthodes de saint Augustin nous a appris qu'il y a dans ses œuvres deux catégories de textes bibliques : ceux qui constituent le fondement de sa réflexion et ceux qui ont pour fonction d'être en relation avec les textes essentiels : relation souple, multiforme, propre à chaque verset et dont il s'agit d'établir la signification. La péricope Matthieu 16, 13-23 se range d'emblée dans la seconde catégorie. Il n'est que de jeter un coup d'œil d'une part sur la colonne des textes et d'autre part sur la colonne des versets d'appel : d'un côté, nombreuses œuvres citées ; de l'autre côté, il est difficile de trouver le même verset cité plusieurs fois. Ces deux remarques manifestent que notre péricope appartient à des contextes nombreux et différents : c'est donc leur étude qui éclairera la signification qu'Augustin veut donner aux deux récits jumelés de saint Matthieu. Scruter ces contextes est d'autant plus nécessaire que, le plus souvent, l'évocation du chapitre 16 de saint Matthieu est faite en quelques lignes ou se réduit à une allusion, qui ne prend de sens qu'à la lumière des passages équivalents. Mis bout à bout, les commentaires proprement dits de Matthieu 16, 13-23 tiendraient en bien peu de colonnes de Migne ! Toute matérielle qu'elle soit, cette constatation nous avertit que nous ne sommes pas là en face d'un des grands thèmes de la pensée d'Augustin : l'émiettement et la brièveté des textes nous ont donc conduite à la même conclusion. Alors pourquoi poursuivre l'enquête ? Les éclairages par lumière indirecte révèlent souvent des richesses insoupçonnées : ce sont ces richesses que nous voudrions essayer de mettre en relief.

Pour quels motifs saint Augustin fait-il appel au chapitre 16 de Matthieu ? en quelles catégories de ses œuvres ? à quelles époques de sa carrière ? en relation avec quels problèmes ? Nous voudrions répondre à ces questions d'abord en répartissant nos références dans leurs contextes littéraires. La première remarque qui s'impose, c'est la fréquence des citations dans l'œuvre prêchée : sur 116 textes, plus de 50 se trouvent dans les Sermons, les *Enarrationes in Psalmos*, les *Tractatus in Joannem*. Absence à

peu près totale dans les grandes œuvres : Confessions (rien) ; *De Trinitate* (une référence) ; Cité de Dieu (une référence) ; Lettres (deux citations) ; ensemble du dossier anti-pélagien (quelques allusions dans les sermons). En outre le plus gros ensemble des commentaires est antérieur à 413. Les remarques négatives achevées, au positif, quel est notre bilan ? Matthieu 16, 13-23 apparaît dans quatre contextes :

1° dans le *De Consensu Evangelistarum :* au cours de la confrontation qu'il fait des quatre Évangiles, pour en établir la concordance, saint Augustin étudie, à son rang et à sa place, le chapitre 16 de saint Matthieu, qu'il compare aux passages parallèles de Marc et de Luc. Ces textes de Marc et de Luc ne seront plus jamais évoqués par saint Augustin, qui ne s'occupe plus désormais que du texte de Matthieu.

2° le plus souvent — et c'est le cas soixante-dix fois — saint Augustin fait appel à un ou plusieurs versets de Matthieu 16 pour illustrer, expliquer ou confirmer le sens d'un autre verset scripturaire, verset que nous appelons « verset d'appel ». Nous touchons ici une constante de l'exégèse de saint Augustin : il applique le principe qu'il a posé dans le *De Doctrina christiana :* l'Écriture s'explique par l'Écriture, les passages obscurs par les passages clairs. Le thème de Pierre est appelé à éclairer des versets psalmiques ou évangéliques qui semblaient de prime abord sans relation avec lui : ces contextes à leur tour le mettent lui-même en relief.

3° dans plusieurs contextes polémiques, le chapitre 16 de Matthieu s'insère à titre d'argument. Le verset 19 est en relation avec la critique des lucifériens. Le verset 16 est opposé à toutes les hérésies qui nient l'Incarnation. Le verset 18 est impliqué dans les discussions avec les donatistes sur la nature de l'Église et sur son fondement.

4° le thème de Pierre appartient à la prédication pastorale de l'évêque d'Hippone : bien qu'on trouve des citations de Mat. 16 dans quelques sermons de l'Ascension et de la Pentecôte, les deux contextes liturgiques importants de la péricope sont plusieurs sermons du 29 juin et du samedi de Pâques. Ces deux solennités possédaient la même *lectio* évangélique : la seconde partie du der-

nier chapitre de l'Évangile de Jean : la mission confiée à Pierre par le Christ de paître ses agneaux et ses brebis (*Jo.* 21, 15-19).

Le 29 juin l'accent était mis sur le martyre de Pierre : on sait que saint Augustin tenait beaucoup à faire lire, le jour de la fête d'un martyr, le récit de sa *Passio*. La péricope Jo. 21, 15-19 tenait lieu de *Passio* de Pierre ; la fête de saint Paul étant célébrée le même jour, la *Passio* de Paul était représentée par II Tim. 4, 6-8. Ces deux textes du Nouveau Testament, accompagnés des versets psalmiques 18, 4-5 constituaient les *lectiones* liturgiques du 29 juin à Hippone, au temps d'Augustin. Au sujet de Pierre, l'évêque insiste surtout sur les versets assez mystérieux dans lesquels le Christ fait prévoir à Pierre son martyre (*Sermon* 299, 7 ; *Sermon* 297, 2 ; *Sermon* 295, 1 ; *En. in Ps.* 30, en. 2, s. 1, 3 [*Bibl. Cas.* 1, 133]). Il donne ce martyre de Pierre comme un exemple aux évêques futurs : ils devront, comme le Christ, donner leur vie pour les brebis. Pierre a eu peur de la mort avant la Passion et il a défailli ; mais après la Résurrection, ayant racheté par une triple confession d'amour la triple négation de la peur, il pourra vraiment *suivre* le Christ et réaliser la promesse qu'il avait faite imprudemment au moment où il ne savait pas encore la mesure de ses forces. La célébration simultanée de la fête de Pierre et de Paul amenait saint Augustin à les louer de concert tout en les comparant. Rappelant un texte de l'Apocalypse : *Ego sum primus et ego sum novissimus* (*Apoc.* 1, 17), saint Augustin exalte l'Apôtre le premier choisi par le Christ et celui qui fut le dernier choisi :

Sicut nostis, omnes qui Scripturas sanctas nostis, Apostolus Petrus, inter discipulos quos Dominus praesens in carne elegit, primus electus est ; Paulus autem non inter illos, non cum illis. Petrus ergo primus Apostolorum, Paulus novissimus : Deus autem cujus hi servi, cujus hi praecones, cujus hi praedicatores, primus et novissimus... Petrus in Apostolis primus, Paulus in Apostolis novissimus : Deus et primus et novissimus, ante quem nihil, et post quem nihil (*Sermon* 299, 2). [1]

1. « Comme vous le savez, vous tous qui connaissez les Saintes Écritures, l'Apôtre Pierre fut le premier choisi parmi les disciples que choisit le Seigneur, alors qu'il était présent dans la chair. Mais Paul ne se trouvait pas parmi eux, il n'était pas avec eux. Pierre donc fut le premier des

Apoc. 1, 17 est cité textuellement dans les sermons 298, 1 et *Guelf.* 23, 1 ; l'allusion se retrouve dans les Sermons *Guelf.* 24, 1 et 299, 9. On retrouve fréquemment la notation : *Petrus, primus Apostolorum* (*Sermons* 286, 2 ; 76, 1 et 2 ; 147, 1 ; *In Jo. Tr. Ev.* 124, 5 ; *En. in Ps.* 108, 1), mais cette indication, toujours très courte, ne reçoit à peu près pas d'explicitation : *in Apostolorum ordine primus*, dit le Sermon 76. Le texte peut-être le plus complet est celui du *De Baptismo* 2, 1(2) : saint Augustin cite un extrait de la lettre de saint Cyprien (à Quintus) qui, à propos de l'incident d'Antioche, rappelle que le Seigneur choisit Pierre le premier *(Petrus quem primum elegit) :* Augustin, dans son commentaire de Cyprien renchérit sur le titre donné à Pierre : *Petrum in quo primatus Apostolorum tam excellenti gratia praeeminet...* mais c'est seulement pour souligner le contraste : lui si grand est pourtant repris par l'Apôtre Paul venu bien plus tard à l'apostolat. C'est l'affleurement en filigrane du thème Pierre-Paul du 29 juin. Un peu plus loin, dans le même texte, saint Augustin écrit : *Quis nescit illum Apostolatus principatum cuilibet episcopatui praeferendum ?*, il ajoute aussitôt : *Sed et si distat cathedrarum gratia, una est tamen martyrum gloria.* Saint Augustin, qui n'a introduit qu'occasionnellement cette réflexion sur Pierre, à propos de saint Cyprien, n'en dit pas plus long sur le premier Apôtre.

Le samedi de Pâques, saint Augustin mettait l'accent sur le rôle pastoral de Pierre. Le thème essentiel de la prédication était la mise en relief de la bonté du Prince des Pasteurs, le Christ, qui a donné son sang pour prix de ses brebis. En appelant Pierre au pastorat, c'est tous les pasteurs des Églises à venir qu'il appelle. Il demande à Pierre de paître ses brebis à Lui, le Christ. Le pasteur qui dit : « mes brebis » n'est pas un bon pasteur. En récompense de l'amour dont Pierre fait profession, le Christ lui confie la charge de ses brebis, ce qui signifie qu'il doit être prêt, comme son maître, à donner son sang pour les brebis à lui confiées.

C'est donc, dans trois contextes — d'éxégèse, de polémique et

Apôtres, Paul le dernier : mais Dieu dont ils furent les serviteurs, les hérauts, les prédicateurs, Dieu est le Premier et le Dernier (*Apoc.* 1, 17) : Pierre, parmi les Apôtres le premier, Paul parmi les Apôtres le dernier : Dieu le Premier et le Dernier : avant lui, rien ; après lui, rien ».

de prédication pastorale — que vont se trouver les commentaires augustiniens du chapitre 16 de Matthieu. Les trois thèmes essentiels auxquels ils se rattachent et à l'élaboration desquels ils contribuent sont la louange de la foi de Pierre, la recherche de la pierre sur laquelle est fondée l'Église, la revendication, pour la seule *Catholica*, du pouvoir des clefs.

I

La foi de Pierre.

Nous avons dit que saint Augustin commentait souvent dans le même texte les deux dialogues du Christ et de Pierre : celui de la Confession de Césarée et celui de l'annonce de la Passion. Pour lui, sans qu'il éprouve la moindre hésitation, les deux épisodes se sont succédés immédiatement : *Paulo post*, *eodem loco*, *in ipsa contextione verborum*, *coepit Dominus de passione sua futura dicere* (*En. in Ps.* 138, 22). Le changement rapide d'attitude de Pierre lui semble imputable à la faiblesse humaine et lui sert même d'exemple pour rendre compte du cas difficile du roi Saül que lui avait soumis Simplicianus de Milan : celui-ci avait été impressionné par le fait que le roi Saül était passé si rapidement de l'emprise de l'Esprit de Dieu à celle de l'esprit malin (*ad Simpl.* II, I [3]). Augustin répond que pareille alternance se rencontre chez Pierre lui-même : l'âme humaine est changeante. Les deux expériences de Pierre proposaient donc à saint Augustin une antithèse qu'il ne se fait pas faute d'exploiter. L'un et l'autre fragment de Matthieu 16 se retrouvent, ensemble ou quelquefois séparément, dans des contextes dont l'objet est la foi : tantôt il s'agit de confession de la foi, tantôt d'épreuve de la foi ; dans le premier cas, Pierre est invoqué à titre d'exemple ; dans le second, son trouble pose un problème à expliquer.

A. La « Fides Petri ».

La foi de Pierre est le grand exemple proposé à tous les hérétiques qui attaquent le Christ d'une manière quelconque, soit en action, soit en paroles. Il est assez significatif que le seul jour où

DATES	TEXTES	MAT. 16, 13	MAT. 16, 14	MAT. 16, 15	MAT. 16, 16	MAT. 16, 17
394	Ps. c. part. Don. 231					
v. 394	Cont. ep. don. haer. (perdu)					
395-396	ad Simpl. 1, qu. 2, 14				16, 16 (al)	16, 17 (al)
»	» 2, qu. 1, 3					16, 17
396	de Ag. christ. 30, 32					
»	» 31, 33					
396	de Doctr. christ. 1, 18 (17)					
396-397	Serm. Bibl. Cas. II, 76 (3)	16, 13 [b]			16, 16	
397-398	Cont. Faustum 5, 3 (F)				16, 16 (al)	16, 17
»	» 5, 4 (A)				16, 16 (al)	16, 17 [a]
»	» 8, 2					
»	» 16, 17					
»	» 22, 65					16,17 (al)
»	» 22, 68				16, 16 (al)	
»	» 22, 73					
»	» 26, 8					
399	de Natura boni 48, 48					
400	de Cons. Evang. 2, 17 (34)					
»	» 2, 47 (101)	16, 13 (al)				
»	» 2, 53 (108)	16, 13	16, 14	16, 15 (al)	16, 16 (al)	16,17[a](al)
»	» 2, 53 (109)					
»	» 2, 54 (110)					
»	» 2, 61 (119)					
»	» 4, 3 (4)					
v. 400	Sermon 232, 3 (4)	16, 13 [b]	16, 14	16, 15	16, 16	16, 17
v. 401	Epist. 53, 2					
?	de Symbolo 6, 14					
401	de Bapt. 2, 1 (2)					
»						
»	» 3, 17 (22)					
»	» 4, 1 (1)					
»	» 6, 24 (42)					
»	» 6, 24 (44)					
»	» 7, 43 (85)					
»	» 7, 51 (99)					
?	Sermon Guelf. 16, 2					
?	Sermon 149, 6 (7)					
?	Sermon 351, 5 (12)					
401	Cont. litt. Pet. 2, 108 (247)					
402-404	Sermon Mai 95, 5				16, 16	
403-404	Cont. litt. Pet. 3, 34 (39)				16, 16	

MAT. 16, 18	MAT. 16, 19	MAT. 16, 20	MAT. 16, 21	MAT. 16, 22	MAT. 16, 23	VERSETS d'appel	Circonstances
16, 18 c							
16, 18 ab							cf Retr. 1, 21 (2
	16,19a(al)					Rom. 9, 16	
					16, 23	I Reg. 10, 10	
						» 16, 14	
	16, 19			16, 22			:re les
16, 18ab (al)	16, 19 (al)						...iériens
	16, 19 (al)						Symbole
						Jo. 3, 13	Ascension
							{ débat sur
							l'Incarnation
				16, 22 (al)	16, 23 (al)	Mat. 9, 16	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Num. 20,11(al)	défense de Moïs
					16, 23 (al)		déf. de David
					16, 23		le Moïse
				16, 22	16, 23		Incarnation
	16, 19 (al)						
16, 18				16, 22	16, 23		
16, 18 (al)	16, 19 b						
16, 18							
		16, 20	16, 21	16, 22 (al)	16, 23 b		
	16, 19						
16, 18 (al)							
16, 18	16, 19		16, 21	16, 22	16, 23	Luc. 24, 13-35	mardi de Pâqu
16, 18 bc							à Generosus
16, 18 c							
16, 18 (al)							Cyprien
							Ep. 73
	16, 19 b						id.
16, 18 (al)	16, 19 (al)						
16, 18 b (al)							Fortunatus
16, 18 (al)							
16, 18 (al)	16, 19 (al)						
16, 18 (al)	16, 19 (al)						
16, 18	16, 19					Jo. 21, 15-17	Sam. de Pâqu
	16, 19					Act. 10, 11-13	après Octave
							de Pâques
	16, 19 (al)					Mat. 5, 7	sur la pénitenc
16, 18 b							
						Jo. 20, 17-29	Jeudi de Pâqu
						I Jo. 4, 1	

DATES	TEXTES	MAT. 16, 13	MAT. 16, 14	MAT. 16, 15	MAT. 16, 16	MAT. 16, 17
404	Sermon Denis 19, 4				16, 16	16, 17
avt 405	ad Cath. cont. Don. 21, 60					
»	» 22, 61					
»	» 25, 74					
avt 405 ?	En. in Ps. 69, 4				16, 16	16, 17
[.]. 405 ?	Sermon Mai 12, 3					
?	de Trinitate 2, 17 (28)					
ap. 405	Cont. Cresc. 1, 29 (34)				16, 16 (al)	16, 17 (al)
405-410	Sermon 295, 1-2				16, 16	
	Sermon 257, 3				16, 16	16, 17
409	En. in Ps. 125, 4					
409	In Jo. Ev. tr. 7, 14					
	» 7, 20				16, 16	16, 17
409	In Jo. Ep. tr. 10, 1	16, 13 (al)	16, 14	16, 15	16,16	16, 17
»	» 10, 10					
?	En. in Ps. 138, 22	16, 13 (al)			16, 16	16, 17
405-410	En. in Ps. 54, 5					
?	Sermon 214, 11					
411 mai	Sermon 358, 5					
411 juin	Sermon Bibl. Cas. I, 133 (2)				16, 16	16, 17
411	Sermon 90, 8				16, 16	16, 17 (al)
411-412	Sermon 81, 4					16, 17 [a]
411-412 ?	En. in Ps. 88, s. 1, 7	16, 13	16, 14	16, 15	16, 16	
412 ?	» 49, 2				16, 16	
412	de Unico Bapt. 10, 17				16, 16	16, 17 (al)
?	En. in Ps. 30, en. 2, s. 1, 5					
?	» 60, 3					
fin 412	» 39, 25					
?	» 62, 17					
v. 412	Sermon 76, 1 (1)	16, 13 (al)	16, 14	16, 15	16, 16	16, 17
?	Sermon 234, 3	16, 13	16, 14	16, 15	16, 16	16, 17 [a]
413	de Fide et oper. 14, 23				16, 16 (al)	16, 17 (al)
janv. 413	Sermon 53, 10 (11)				16, 16 (al)	16, 17 (al)
27-6-413	Sermon 294, 9 (9)				16, 16	
413 ?	Epistula 147, 12 (30)				16, 16	16, 17
?	In Jo. Ev. tr. 25, 11	16, 13 [b]	16, 14	16, 15	16, 16	
?	» 26, 5				16, 16	16, 17
?	» 27, 8					
?	In Jo. Ev. tr. 49, 8				16, 16 (al)	16, 17
?	» 50, 12					
?	En. in Ps. 55, 15				16, 16	16, 17

MAT. 16, 18	MAT. 16, 19	MAT. 16, 20	MAT. 16, 21	MAT. 16, 22	MAT. 16, 23	VERSETS d'appel	Circonstances
						I Cor. 12, 31	avant juin
						13, 1-3	
16, 18 [a]							
16, 18 [a]							
					16, 23		
16, 18 al			16, 21	16, 22	16,23	Ps. 69, 4	
16, 18 [c]						II Cor. 5, 6	
16, 18 [b]						Ex. 33, 21	
						Ephes. 4, 5	
16, 18 [ab]	16, 19 [ab]					Jo. 21, 15-19	29 juin
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 20, 25-29	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 126, 2	
16, 18 (al)						Jo. 1, 42	
16, 18 (al)						Jo. 1, 49	
16, 18 [ab]						I Jo. 5, 1	
	16, 19					Luc 24, 47	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 138, 16 [b]	
16, 18 [b]						Ps. 54, 4	
	16, 19 (al)						Symbole
16, 18 [bc]							avt Coll. Carth.
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 21, 15-19	29 juin
						Mat. 22, 11-12	ap. Coll. Carth.
			16, 21 (al)	16, 22 (al)	16, 23	Mat. 18, 7	ap.prise
							de Rome
						Ps. 88, 7	
						Ps. 49, 1	
						Ephes. 4, 5	
16, 18 [b]						Ps. 30, 11	
16, 18 [b]						Ps. 60, 3 [b]	
16, 18 [b]			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 39, 15	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 62, 9	
16, 18			16, 21	16, 22	16, 23	Mat. 14, 24-33	
						Luc. 24, 13-35	mardi de Pâque
						Rom. 3, 8	
						Mat. 5, 8	21 janvier
						Jo. 3, 13	à Carthage
				16, 22 (al)			à propos de
							In Luc 1, 27
						Jo. 6, 27	
						Jo. 6, 44	
						Jo. 6, 67	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 11, 10	
	16, 19					Jo. 12, 8	
16, 18	16, 19 [a]			16, 22	16, 23	Ps. 55, 10	

DATES	TEXTES	MAT. 16, 13	MAT. 16, 14	MAT. 16, 15	MAT. 16, 16	MAT. 16, 17
?	» 34, 1.1, 8					
?	» 34, 1.2, 6				16, 16	16, 17
?	» 68, 1.2, 5					16, 17
415	» 67, 23		16, 14 (al)			
415	ad Orosium 9, 12					
412-416	Sermon 254, 7				16, 16	16, 17
417	Sermon Mai 158, 1					
v. 416	Sermon 168, 2 (2)			16, 15	16, 16	16, 17 [a]
v. 416	Sermon 183, 2 (3)	16, 13 (al)	16, 14	16, 15	16, 16	
»	» 183, 3 (4)	16, 13 [b]			16, 16	
»	» 183, 9 (13)				16, 16	
»	» 183, 10 (14)				16, 16	16, 17
416	de Civ. Dei 8, 23 (3)				16, 16	16, 17 (al)
416	En. in Ps. 87, 8				16, 16	16, 17
v. 416 ?	Sermon 270, 2	16, 13	16, 14	16, 15	16, 16	16, 17
416-417	En. in Ps. 108, 1					
416-417	In Jo. Ev. tr. 109, 3				16, 16	
»	» 113, 2					
»	» 118, 4			16, 15 (al)	16, 16	
»	» 123, 4					
»	» 124, 5				16, 16	
417 ?	Sermon 158, 6 (6)				16, 16	16, 17
417	Epist. 185, 10 (45)					
418	Sermon 244, 1				16, 16	16, 17
418-419	Qu. in Hept. II, q. 154					
419-420	de Nat. et or. anim. 4, 7 (11)				16, 16 (al)	
419	Cont. Adv. leg. et Ps. 1, 17 (36)					
419-420	Cont. Gaud. 1, 31 (39)				16, 16	16, 17 (al)
421	de Octo Dulc. qu., qu. 1, 2				16, 16 (al)	16, 17 (al)
?	Sermon 352, 4					
?	Sermon 392, 3 (3)					
	Enchir. 26, 101					
425 ?	Sermon Mai 126, 9				16, 16	16, 17
425	Sermon 286, 2					
426	Retract. 1, 21 (1)				16, 16	

MAT. 16, 18	MAT. 16, 19	MAT. 16, 20	MAT. 16, 21	MAT. 16, 22	MAT. 16, 23	VERSETS d'appel	Circonstances
			16, 21	16, 22	16, 23	Ps. 34, 4	
				16, 22 (al)	16, 23	Ps. 34, 14	
				16, 22	16, 23	Ps. 68, 21	
						Ps. 67, 17	
					16, 23		
			16, 21	16, 22	16, 23	Ps. 115, 12-13	
						11	
				16, 22	16, 23	Mat. 9, 17	Pentecôte
						Ephes. 6, 23	
						I Jo. 4, 2 et Mat. 16	Mat. 16 lectio du jour
16, 18 (al)			16, 21	16, 22	16, 23		
						Ps. 87, 10	
16, 18 [ab]			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 16, 7	Pentecôte
	16, 19 [a]					Ps. 108, 8	
					16, 23 (al)	Jo. 17, 20	
	16, 19 [a]					Jo. 18, 13-17	
	16, 19 [a]					Jo. 19, 23-24	
			16, 21	16, 22		Jo. 21, 15-19	
16, 18 [ab]	16, 19					Jo. 21, 20	
						Rom. 8, 30-31	
	16, 19 [b]						
16, 18 [abc]						Jo. 20, 9	Jeudi de Pâques
16, 18 [b]						Ex. 33, 21	
	16, 19					Mat. 18, 18	
	16, 19[a] (al)			16, 22 (al)	16, 23	II Macc. 14	
							cf. de Fide et Oper. 14, 23
				16, 22		Num. 20, 11	Pénitence
	16, 19						Ad conjugatos
				16, 22 (al)	16, 23 (al)	Ps. 110, 2	
						Mat. 11, 27	
16, 18 [a]							Martyrs Protais et Gervais
16, 18 [a] (al)	16, 19 (al)						sur *Contra Ep. don. haer.*

saint Augustin prend comme *lectio* liturgique la péricope Mat. 16, 13-23 soit justement le jour où il prononce un sermon contre toutes les hérésies qui nient l'Incarnation (Sermon 183). Ce sermon — postérieur à 416, puisqu'il traite nommément des pélagiens — a pour thème le verset johannique : *Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse ex Deo est* (*I Jo.* 4, 2). La même relation entre cette parole de Jean et la réfutation des hérésies relatives au Christ se retrouve dans le sixième traité sur la première Épître de Jean, sans qu'il s'agisse ici des pélagiens. Dans le Sermon 183, saint Augustin, après avoir fait remarquer que les manichéens nient expressément l'Incarnation du Christ, démontre que la nient aussi ceux qui prétendent la professer : ariens, photiniens, sabelliens, eunomiens, donatistes, pélagiens. Chacune de ces sectes, refusant en un point donné la vérité catholique, fabrique un faux Christ et donc ne confesse pas correctement le mystère du Verbe de Dieu fait chair. L'appel à l'exemple de Pierre retentit deux fois dans le Sermon 183 : une première fois dans le petit chapitre consacré aux seuls ariens, une seconde fois en conclusion de toutes les démonstrations. Nous trouvons ici les deux manières dont Augustin use du thème de Pierre : Pierre dit qui est le Christ ; Pierre manifeste comment on doit croire au Christ.

a) *Quid de Fide ?*

Il y a une manière de croire au Christ qui est propre aux chrétiens : il faut croire : *quomodo credunt Christiani, qui non solo nomine Christiani sunt, sed et factis et vita* (*In Jo. Ep. Tr.* 10, 1). Ce thème de la vraie foi, qui comporte profession de bouche et pratique de la charité se retrouve assez souvent dans l'œuvre d'Augustin : il est construit selon un schéma type : le thème utilise un groupement scripturaire qui réunit les deux professions de foi de Pierre (*Mat.* 16, 16) et des démons (*Marc* 1, 24 ; *Mat.* 8, 29) ; la menace de Jacques vis-à-vis de ceux qui méprisent les œuvres (*Jac.* 2, 19) et les deux textes pauliniens relatifs à la foi qui opère par la charité (*Gal.* 5, 6) et à cette voie suréminente qui est justement la charité (*I Cor.* 12,31 - 13, 1-3). Autour de ces versets, saint Augustin bâtit une argumentation adaptée au contexte dont il traite et qui revient à l'idée essentielle suivante :

DATES	TEXTES	MAT. 16,16	JAC. 2, 19	MARC. 1,24 MAT. 8, 29	GAL. 5, 6	I COR. 12, 31 13, 1-3	VERSETS D'APPEL	
404	Sermon Denis 19, 4	+	+	+		+		
ap. 405	Cont. Cresc. 1, 29 (34)	+	+	+		+	Ephes. 4, 5	
409	In Jo. Ep. tr. 10, 1	+	+	+	+		I Jo. 5, 1	
411	Sermon 90, 8	+	+	+	+	+	Mat. 22, 1-14	
412 ?	En. in Ps. 49, 2	+		+			Ps. 49, 1	
412	de Unico Bapt. 10, 17	+	+	+			Ephes. 4, 5	
?	Sermon 234, 3	+	+	+	+			Mardi de Pâques
v. 413	de Fide et Oper. 14, 21-23	+	+	+	+	+		
413	Sermon 53, 10 (11)	+	+	+	+		Mat. 5, 8	21 janvier
avt 416	Sermon 168, 2 (2)	+	+	+	+			
v. 416	Sermon 183, 9 (13)	+	+	+				
417 ?	Sermon 158, 6 (6)	+	+	+	+	+	Rom. 8, 30-31	
	[De Octo Dulc. 1 qu.]	+	+	+	+	+		reprise du *de Fide et Op.*

Pierre d'un côté, les démons de l'autre ont confessé la divinité du Christ ; il n'y a cependant aucune commune mesure entre ces deux professions de foi : les démons ont crié sous la pression de la peur ; Pierre a proclamé par amour : il n'y a qu'une vraie foi, celle qui opère par la charité. C'est par cet exposé qu'Augustin termine justement le Sermon 183, quand il adjure les chrétiens de ne se laisser séduire par aucune secte hérétique. C'est aussi cet exposé qui vient bien à sa place dans le *De Fide et operibus*, traité spécialement dirigé contre la tendance laxiste de certains qui voulaient admettre au Baptême des catéchumènes vivant encore en état de concubinage. Augustin refuse énergiquement que le Baptême soit conféré à qui n'a pas donné des preuves de vie rectifiée selon les commandements de Dieu. Habituellement, le thème de la *fides* est surtout dirigé contre les donatistes : un raisonnement assez curieux mérite d'être relevé : au nom du verset de saint Paul (...« une seule foi, un seul Baptême » *Ephes.* 4, 5) les donatistes taxaient d'invalide tout baptême reconnu par eux hérétique, et donc rebaptisaient ceux qui venaient s'inscrire dans leurs églises. Ils reprenaient une pratique erronée de saint Cyprien ; saint Augustin s'inscrit en faux, non seulement contre la pratique en cause, mais contre son principe : la foi de Pierre, dit-il, en le Christ, Fils de Dieu, était fructueuse et vraie ; celle des démons était inutile, mais elle n'était pas fausse : ce qu'ils disaient était vrai : il en est de même des hérétiques : ils tiennent en dehors de l'Église un Baptême sans charité certes, mais ils le tiennent (*Contra litteras Petiliani* 3, 34 [39] ; *Contra Cresconium* 1, 29 [34] ; *De Unico Baptismo* 10, 17). Le pasteur d'âmes qu'était saint Augustin revient sur le thème de la foi-charité dans des prédications à son peuple : le jour de la fête de sainte Agnès, à propos de la Béatitude des cœurs purs (*Sermon* 53), un mardi de Pâques où il lui plaît de souligner en quoi la *fides Christianorum*, foi en la résurrection du Christ, se distingue absolument de la foi des Juifs, des païens, des démons (*Sermon* 234) ; le jour du dixième traité sur la première Épître de Jean, pour orchestrer le verset : *Omnis qui credit quod Jesus sit Christus ex Deo natus est.*

Peu de jours après la *Collatio carthaginensis*, au sujet de la parabole de la robe nuptiale, saint Augustin reprend son thème

de la *fides* et fait ressortir la valeur de la foi de Pierre. Ce thème reparaît même dans deux sermons contre les pélagiens (168, 2, 2 ; 158, 6, 6) : l'homme qui va au Christ commence par la foi : quelle foi ? celle des chrétiens, dont Pierre donne l'exemple : la foi qui aime. Nous donnons, dans le tableau ci-joint (p. 465) le relevé de toutes les références à ce thème : on verra que le groupement scripturaire n'est pas toujours complet ; l'argumentation varie de longueur, mais elle demeure la même ; schème dont Augustin use à son aise, avec souplesse, selon les besoins du moment. Au sujet de la foi de Pierre, nous n'apprenons qu'une chose : c'est qu'il est le modèle de la foi aimante.

b) *Quis est Christus ?*

Face à toutes les hérésies qui, tout en se réclamant du Christ, méconnaissent et déforment son vrai visage, l'Apôtre Pierre dit aux croyants *qui* est le Christ.

Les manichéens nient que le Christ soit né d'une femme et soit mort sur la croix : ils ne lui reconnaissent qu'un corps irréel. Les ariens nient l'égalité du Père et du Fils, et donc la présence en le Christ du Fils égal au Père. Les sabelliens, en identifiant Père et Fils, font disparaître la réalité du Christ. Les donatistes, en refusant par leur comportement l'organisation sacramentaire et l'universalisme de l'Église, tels que les a voulus le Christ, renient son message. Les pélagiens, en prétendant que tout petit enfant à sa naissance possède une chair semblable à celle du Christ enfant, enseignent que le Christ fut un enfant comme les autres, alors que, selon l'Apôtre, « Dieu a envoyé son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché » : ce qui signifie qu'il y a donc une chair du péché que le Christ n'a pas prise. A cette énumération d'hérésies christologiques tirée du Sermon 183, il faudrait joindre les autres hérésies du même type que saint Augustin a poursuivies inlassablement et les interprétations erronées de certains versets tels que Jo. 3, 13.

Ainsi, se manifeste bien le climat d'imprécision dans leque vérités, problèmes et erreurs vis-à-vis du mystère du Christ se côtoyaient et s'affrontaient au début du cinquième siècle. Nous sommes à la veille du Concile d'Éphèse : saint Augustin mourut trop tôt pour y assister. Les questions concernant le Christ étaient

au premier plan de la préoccupation des pasteurs d'Églises : ne nous étonnons pas de voir saint Augustin être plus attentif au *Tu es Christus, Filius Dei vivi* qu'au *Tu es Petrus.* S'appuyant sur le témoignage de Pierre, Augustin montre que le Christ est à la fois *Filius hominis* et *Filius Dei* et pourtant une seule *persona :*

1) Interprétant d'une manière unilatérale une expression issue de l'Ancien Testament et sans en soupçonner l'immense portée messianique, l'expression *Filius hominis,* saint Augustin se sert de ce nom du Christ pour affirmer qu'il eut bien la nature humaine réelle. Cet argument est anti-manichéen au premier chef. Dans le *Contra Faustum* (5, 3) Fauste accumule les preuves scripturaires, en vertu desquelles le Christ, en indiquant les conditions d'entrée dans son royaume, n'a jamais demandé que l'on crût qu'il était né d'une femme. Selon Fauste, la béatitude n'est pas promise à cet acte de foi là : la preuve en est la manière dont le Christ a accueilli la confession de foi de Pierre et l'a bénie : *...ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé...* Saint Augustin répond à Fauste en lui faisant remarquer que le Seigneur lui-même s'est dit, dans l'Évangile, *Filius hominis ;* les Apôtres ont affirmé que le Christ était né d'une femme appartenant à la maison de David. Il est bien vrai que Jésus a béni Pierre qui le proclamait Fils de Dieu, mais n'a-t-il pas promis ouvertement la vie éternelle à ceux qui croiraient au Fils de l'homme? (*Jo.* 3, 14-15).

Dans le *Sermon Bibl. Cas.* II, 76 [3], prononcé un jour de fête de l'Ascension, saint Augustin rappelle que, souvent, le Christ a daigné se dire Fils de l'homme et que c'est en employant cette expression qu'il pose à ses disciples la question à laquelle répondra Pierre : *Quem dicunt esse homines Filium hominis ?*

2) Revenons au petit chapitre dédié aux ariens dans le Sermon 183 : Augustin, pour confondre les ariens, interroge Pierre :

Quis enim est Christus ? Beatum Petrum interrogemus. Modo, cum Evangelium legeretur, audistis, cum quaesisset Dominus ipse Jesus Christus, quem illum dicerent homines filium hominis ; responderunt discipuli opiniones alienas, et dixerunt : Alii Johannem Baptistam, alii Eliam, alii Jeremiam, aut unum ex prophetis. Qui haec confitebantur vel confitentur, Jesum Christum plus quam hominem non

noverunt. Si autem Jesum Christum plus quam hominem non noverunt, Jesum Christum utique non noverunt. Si enim tantummodo homo est, et nihi amplius, non est ipse Jesus Christus. Vos ergo, inquit, quem me esse dicitis ? Respondit Petrus, unus pro omnibus, quia unitas in omnibus : Tu es Christus, Filius Dei vivi. Ecce habes confessionem veram. confessionem plenam. Jungere enim debes utrumque quod de se Christus, et quod de Christo Petrus. Quid de se Christus ? Quem me dicunt homines esse Filium hominis ? Quid de Christo Petrus ? Tu es Christus, Filius Dei vivi. Utrumque conjunge et venit Christus in carne. [1]

Aux ariens qui nient l'égalité du Père et du Fils, Pierre enseigne que le Christ est le Fils du Dieu vivant. A Photin et à ses disciples qui soutiennent que le Christ est un homme comme un autre, saint Augustin, dans un sermon du Jeudi de Pâques (*Mai* 95, 5) rappelle le mot du Christ à Marie Magdeleine : *Noli me tangere* et ajoute :

Tangamus Christum, tangamus. Credere, tangere est. Noli usque ad hominem extendere manum ; dic quod dixit Petrus : Tu es Christus Filius Dei vivi. Non ergo tibi videatur solus homo Christus ; quia si sic tetigeris ut dixit haereticus, eris sicut Photinus, Sed iterum non vites hominem Christum, non ibi remaneas. Non dico ut declines : quid dico ? Noli ibi remanere ; non pervenit ad mansionem, qui in via vult remanere. Surge, ambula : homo Christus via tua est ; Deus

1. « Qui est le Christ en effet ? Interrogeons le bienheureux Pierre. Maintenant, alors qu'on lisait l'Évangile, vous avez entendu le Seigneur Jésus-Christ lui-même demander qui était, au dire des hommes, le Fils de l'homme ; les disciples répondirent en donnant les opinions d'autrui et dirent : « Les uns penchent pour Jean-Baptiste, les autres pour Élie, les autres pour Jérémie ou quelqu'un des Prophètes ». Pour ceux qui faisaient ou font cette confession, la connaissance qu'ils ont de Jésus-Christ ne dépasse pas l'homme. Mais s'ils n'ont connu de Jésus-Christ que l'homme, ils n'ont pas connu du tout Jésus-Christ. Si en effet il y a seulement l'homme et rien de plus, il n'y a plus Jésus-Christ lui-même. — « Et vous donc, dit-il, qui dites-vous que je suis ? » Pierre répondit — un seul au nom de tous, parce que l'unité est en tous — : « Tu es le Christ le Fils du Dieu vivant ». — Voilà la confession de foi, dans sa vérité, dans sa plénitude. En effet, il faut réunir ce que le Christ dit de lui et ce que Pierre dit du Christ : que dit le Christ de lui-même : « Qui au dire des hommes est le Fils de l'homme ? » — Que dit Pierre du Christ ? — « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». — Réunissez les deux paroles : voilà le Christ incarné

Christus patria tua est. Patria nostra : Veritas et Vita ; via nostra : Verbum caro factum est, et habitavit in nobis [1].

Dans un autre sermon de la semaine pascale (*Sermon* 232, 3 pour le mardi de Pâques), saint Augustin glose la proclamation de Pierre : *Tu es Christus, Filius Dei vivi ; non quicumque unus ex Prophetis, sed Filius Dei vivi, adimpletor Prophetarum, creator et Angelorum.* Au cours de l'*En. in Ps. 88* (*Sermon* 1, 7), saint Augustin rencontre le verset : *Quis in nubibus aequabitur Domino ? aut quis similis erit Domino in filiis Dei ?* (*Ps.* 88, 7) et il en donne le joli commentaire :

Dicat ipse Dominus utrum similem inveniat. « Quem me dicunt homines esse Filium hominis ? » Ecce enim quia videor, quia conspicior, quia inter vos ambulo, et fortasse praesentia vilui ; dicite quem me dicunt homines esse Filium Dei ? Certe quia Filium hominis vident, nubem vident : dicant, vel dicite quem me dicunt homines esse Filium hominis ? Et responderunt dicta hominum : Alii dicunt Jeremiam, alii Eliam, alii Johannem Baptistam, aut unum ex prophetis. Nominatae sunt multae nubes et filii Dei. Etenim quia justi et sancti utique et ipsi filii Dei : Jeremias, Elias, Johannes, filii Dei ; et nubes qui praedicatores Dei. Dixistis quas nubes me homines esse putent et in quibus filiis Dei me homines numerent ; dicite et vos quem me dicitis esse. Respondens Petrus pro omnibus, pro unitate unus : Tu es, inquit, Christus Filius Dei vivi. Quoniam quis in nubibus aequabitur Domino ? aut quis similis erit Domino inter filios Dei ? Tu es Christus Filius Dei vivi ; non quomodo filii Dei qui tibi non aequantur ; venisti in carne, sed non quomodo nubes quae tibi non aequantur. Quis enim tu... quis ergo tu ? Audi quod sequitur : Deus glorificandus in consilio justorum : magnus et terribilis in omnes qui in circuitu ejus sunt (*Ps.* 88, 7) [2].

1. « Touchons le Christ, touchons-le. Croire, c'est toucher. N'étends pas la main jusqu'à l'homme : dis ce qu'a dit Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». — Que le Christ ne te semble pas seulement un homme ; parce que si tu l'as touché selon la parole de l'hérétique, tu seras comme Photin. Mais d'autre part ne néglige pas l'homme dans le Christ : n'en reste pas là. Je ne te dis pas de t'en détourner : que dis-je ? N'en reste pas là : il ne parvient pas à la maison celui qui veut rester en chemin. Lève-toi, marche : le Christ homme est ta voie ; le Christ Dieu est ta patrie. Notre patrie est la Vérité et la Vie ; notre Voie est le Verbe qui s'est fait chair et a habité parmi nous » (*Jo.* 14, 6 et 1, 14).

2. « Qui dans les nuées sera semblable au Seigneur ? ou qui sera semblable au Seigneur parmi les fils de Dieu ? (*Ps.* 88, 7) : Que le Seigneur

Ainsi donc, Pierre dit que le Christ est le Fils de Dieu.

3) C'est encore au témoignage de Pierre que saint Augustin a recours pour répondre à l'objection de ceux qui ne comprenaient pas le verset de Jean : ***Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis qui est in coelo*** (*Jo.* 3, 13) : comment celui qui est né sur la terre de la vierge peut-il être dit ***remontant*** au ciel puisque en son corps il n'en est pas descendu ? Ce petit problème d'interprétation de texte montre quel genre de difficultés posait aux contemporains de saint Augustin la personnalité de Jésus-Christ : un homme ? oui ; le Fils de Dieu ? oui ; mais comment accorder les deux à la fois ? Saint Augustin est amené à traiter de cette question à propos de l'Ascension du Christ, soit le jour de la fête de l'Ascension, soit à l'occasion de l'exposé ou du rappel de l'article du Symbole sur l'Ascension. Nous avons déjà cité le passage du sermon 183 qui confond les ariens : il se terminait par la phrase :

Jungere enim debes utrumque quod de se Christus, et quod de Christo Petrus. Quid de se Christus ? Quem me dicunt homines esse Filium hominis ? Quid de Christo Petrus ? Tu es Christus, Filius Dei vivi. Utrumque conjuge, et venit Christus in carne [1].

Lui-même dise s'il trouve quelqu'un de semblable : « Au dire des hommes. qui est le Fils de l'homme ? » Voici en effet que je suis vu, que je suis observé, que je marche au milieu de vous et que peut-être cette présence m'a diminué ; dites-moi, au dire des hommes, qui est le Fils de Dieu ? Il est certain qu'en voyant le Fils de l'homme, ils voient la nuée ; qu'ils disent, ou vous, dites-moi : qui, au dire des hommes, est le Fils de l'homme? — Et ils répondirent en citant les réflexions des hommes : « Les uns disent que vous êtes Jérémie, les autres Élie, les autres Jean-Baptiste ou l'un des Prophètes ». Voici les noms de nombreuses nuées et fils de Dieu. Car ils étaient tous des justes et des saints et des fils de Dieu : Jérémie, Élie, Jean étaient les fils de Dieu; et ils étaient des nuées, eux qui étaient prédicateurs de Dieu. — Vous avez exprimé quelles « nuées » je suis selon la pensée des hommes et parmi quels fils de Dieu les hommes me comptent et vous, dites-moi, qui dites-vous que je suis ? — Répondant pour tous, un seul pour l'unité, Pierre dit : « Tu es le Christ le Fils du Dieu vivant ». — Qui dans les nuées égalera le Seigneur ? Qui sera semblable au Seigneur parmi les fils de Dieu ? « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », non comme les fils de Dieu qui ne t'égalent pas ; tu es venu dans la chair, mais non comme les nuées qui ne t'égalent pas. — Qui es-tu en effet ? Qui donc es-tu ? — Écoute ce qui suit : « Dieu qu'il faut glorifier dans l'assemblée des justes ; grand et terrible en tous ceux qui l'entourent » (*Ps.* 88, 8).

1. Cfr p. 469, note 1.

La vérité sur le Christ est donc qu'il y a union entre le Fils de l'homme et le Fils de Dieu : mais comment ?

Dans le *Sermon Bibl. Casin.* II, 76, 2-3, ayant cité Jo. 3, 13, saint Augustin explique :

Quemadmodum dicitur Filius hominis, inquiunt, descendisse de coelo, cum hic assumptus sit in virginis utero ? Haec qui dicunt spernendi non sunt, sed docendi sunt ; arbitror enim eos pie quaerere, sed necdum quod quaerunt posse intellegere. Ignorant enim quia ipsa divinitas ita illam humanitatem suscepit, ut una persona fuerit Deus et homo ; et illa humanitas illi divinitati ita cohaesit, ut unus Christus esset Verbum, anima et caro. Et propterea dictum est : Nemo ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit Filius hominis qui est in coelo (*Jo.* 3, 13). Utraque enim substantia sua sibi proprietatis nomina impertit, et divina humanae et humana divinae ; ut et Filius Dei dicatur homo et Filius hominis dicatur Deus, utrumque tamen idem ipse Christus. Ita enim ipse Dominus noster Jesus Christus dignatus est hominem suscipere, ut se Filium hominis non dedignaretur dicere, sicut multis locis in Evangelio legimus. Nam beato Petro ipse ait : Quem dicunt esse homines Filium hominis ? Cui Petrus ipso Christo, petra inspirante, respondit : Tu es Christus, Filius Dei vivi [1].

L'explication ainsi donnée par saint Augustin recevra beaucoup plus tard le nom de « communication des idiomes » ; mais il

1. « Comment peut-on dire, remarquent-ils, que le Fils de l'homme est descendu du ciel, puisqu'il a été conçu ici-bas dans le sein d'une vierge ? — Ceux qui parlent ainsi ne doivent pas être méprisés, mais instruits : je pense en effet qu'ils cherchent avec piété, mais qu'ils ne peuvent encore comprendre ce qu'ils cherchent. Ils ignorent en effet que la divinité elle-même a assumé l'humanité de telle sorte qu'une seule personne fût Dieu et homme ; et cette humanité s'est attachée à la divinité de telle sorte que le Christ, en son unité, fût Verbe, âme et chair. Et c'est pourquoi il a été dit : « Personne n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel » (*Jo.* 3, 13). En effet, les deux substances se donnent chacune mutuellement le nom propre qu'elle a : la substance divine à la substance humaine, et inversement ; de manière que le Fils de Dieu soit dit homme, et que le Fils de l'homme soit dit Dieu : et que cependant l'un et l'autre soit bien le même Christ. En effet, Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même a daigné assumer l'homme de telle sorte qu'il n'a pas dédaigné de s'appeler Fils de l'homme, comme nous le lisons en de multiples lieux de l'Évangile. Car, au bienheureux Pierre lui-même, il dit : « Au dire des hommes, qui est le Fils de l'homme ? » Au Christ lui-même, Pierre, inspiré par la Pierre, répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ».

ignore lui-même cette formule, tout en en possédant déjà le contenu. Saint Augustin appartient encore à l'époque où les formules dogmatiques christologiques se cherchent et s'élaborent. Le 27 juin 413, dans le solennel sermon prononcé à Carthage contre les pélagiens à la demande de l'évêque Aurèle, il reprend le verset johannique qui fait difficulté — il le sait — à certains de ses auditeurs, et de nouveau il fait appel à la profession de foi de Pierre :

Sed, o homo, noli, inquit, separare quem volo copulare. Parum est quia Filius hominis descendit (Christus enim descendit, idemque Filium hominis qui Filius Dei est) sedet in coelo, qui ambulat in terra. In coelo erat, quia ubique est Christus, idemque Christus est et Filius Dei et Filius hominis. Propter unitatem personae in terra Filius Dei, propter eamdem unitatem personae esse probavimus in coelo Filium hominis, ex his verbis Domini Filius hominis, inquit, qui est in coelo. Propter unitatem personae, nonne in terra constituto atque conspicuo Petrus dicit : Tu es Christus Filius Dei vivi (*Mat.* 16, 16) [1].

La proclamation de Pierre répond à toutes les questions concernant le Christ.

B. Le trouble de Pierre.

Aussitôt après avoir confessé la divinité du Christ, Pierre s'épouvante en l'entendant annoncer mystérieusement sa Passion. Saint Augustin a souligné fréquemment cette faiblesse de Pierre pour en tirer de précieux enseignements : l'antithèse entre les deux appellations que Pierre mérite successivement de la part du Christ : *Beatus* et *satanas* l'amène à démontrer la véracité de

1. « O homme, dit-il, ne sépare pas ce que je veux joindre. Il est trop peu que le Fils de l'homme soit descendu (le Christ en effet est descendu, et le Fils de l'homme est le même que le Fils de Dieu) : il siège au ciel celui qui marche sur la terre. Il était au ciel, parce que le Christ est partout, et que le même Christ est à la fois Fils de Dieu et Fils de l'homme. A cause de l'unité de la personne, nous avons prouvé que le Fils de Dieu était sur la terre ; à cause de cette même unité de la personne, nous avons prouvé qu'au ciel était le Fils de l'homme, d'après ces paroles du Seigneur : « Le Fils de l'homme qui est au ciel ». A cause de l'unité de la personne, n'est-il pas vrai que sur la terre, au Christ debout devant lui et visible, Pierre a dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » ? (*Serm.* 294, 9, 9).

Dieu et le mensonge de l'homme. L'analyse du trouble de Pierre à la lumière des problèmes christologiques du temps lui donne l'occasion d'un enseignement sur la Résurrection. Enfin l'interprétation du reproche du Christ à Pierre est une invitation à la conversion.

a) Pierre a d'abord parlé véridiquement, puis il a parlé mensongèrement. La première fois il a parlé *de Deo*, la seconde fois il a parlé *de suo*. La première fois, en effet, il a parlé sous l'inspiration du Père, et Notre Seigneur le lui dit explicitement : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jona, parce que ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux ». — Cette révélation par le Père faite à Pierre est pour lui Augustin un exemple de la révélation du Fils par le Père (*Sermon* 126, 9). Il se pose la question de savoir quel fut le mode de cette révélation mais il reste très réservé quant à la réponse : ...*quamvis illa revelatio utrum per fidem tantae rei creditae an per visionem conspectae facta in ejus mente fuerit, non mihi videtur elucere*... (*Epist.* 147, 12). Il montre que cet exemple d'attraction du Père explique le verset de Jean : *Pater quem traxerit venit ad me* (*Jo.* 6, 44, dans *In. Jo. Tr. Ev.* 26, 5). Pierre, inspiré par le Père, s'inscrit dans la lignée du prophétisme (*De Civitate Dei* 8, 23 [3]). Ainsi donc, en affirmant que le Christ est Fils de Dieu, Pierre a dit vrai, parce que le Père s'est exprimé par lui.

Mais quand Pierre s'écrie : *Absit a te, Domine, propitius esto tibi, non fiet istud*, il ne parle plus que de lui-même, en homme qu'il est : *Nam ipse homo quid erat, nisi quod ait Psalmus : Omnis homo mendax* (*Ps.* 115, 2) (*Sermon* 232, 3). La relation entre le trouble de Pierre et le verset psalmique 115, 2 se retrouve plusieurs fois dans des prédications de la semaine pascale. Le psaume 115 devait être chanté, au moins en partie, un jour donné de la Semaine pascale, très probablement le jour de l'Octave de Pâques. La coïncidence des deux thèmes est d'autant moins étonnante que par ailleurs saint Augustin prêchait sur Pierre le « pasteur » le jour du samedi de Pâques. Il se peut aussi que ce thème de l'homme menteur quand il est laissé à ses propres forces, ait eu une pointe antipélagienne ; elle est sensible dans le Sermon 183.

b) Pourquoi Pierre s'est-il si fortement ému ? c'est qu'il était

très fortement attaché au Christ incarné avec qui il vivait depuis si longtemps : il a eu pour son Christ la terreur de la mort. Il venait de confesser la divinité du Christ, mais il ne comprenait pas encore que le Fils de Dieu avait pouvoir de rendre la vie au Fils de l'homme ; il ne savait pas encore de quel prix était pour les hommes la Passion du Christ : en malade qu'il était, il refusait le remède du Médecin. Saint Augustin revient souvent, dans ses sermons au peuple, sur cette impuissance de Pierre et des Apôtres à comprendre le sens de la mission du Christ avant qu'il eût été ressuscité. Il faut remarquer qu'il exprime ce trouble et cette angoisse en termes empruntés aux hésitations christologiques de son temps.

Filium Dei vivi dixerat, et timebat ne moreretur, cum Filius Dei esset, et ad hoc venisset, ut moreretur. Nisi ille venisset ut moreretur, nos unde viveremus ? (*Sermon* 232,4) [1].

Deinde coepit Dominus Jesus suam praedicere passionem et ostendere quanta esset ab impiis perlaturus. Hic Petrus expavit et timuit ne periret morte Christus Filius Dei vivi. Utique Christus Filius Dei vivi, bonus de bono, Deus de Deo, vivus de vivo, fons vitae et vera vita, perdere mortem venerat, non perire a morte. (*Sermon* 279, 2) [2]

Ille autem Petrus, qui iam illum confessus fuerat Filium Dei, timuit ne sicut Filius hominis moreretur. Erat Filius Dei, erat et Filius hominis : Filius Dei, in forma Dei, aequalis Patri ; filius hominis in forma servi, qua minor Patre. Venturus erat ac passionem utique ex forma servi ; quid timuit Petrus ne in forma servi periret forma Dei, et non potius praesumsit quia ex forma Dei reviviisceret forma servi ? [3]

1. « Il l'avait reconnu Fils du Dieu vivant et il craignait qu'il ne mourût, alors qu'il était Fils de Dieu et qu'il était venu pour mourir. S'Il n'était pas venu, Lui, pour mourir, d'où, nous autres, tiendrions-nous la vie ? »

2. « Ensuite, le Seigneur Jésus commença à prédire sa Passion et à dévoiler quels maux immenses il allait souffrir des impies. Pierre s'alarma, et craignit que ne périsse de mort le Christ Fils du Dieu vivant. En toute vérité, le Christ, Fils du Dieu vivant, Bien issu du Bien, Dieu de Dieu, Vivant du Vivant, Fontaine de vie et vraie Vie, était venu perdre la mort, et non périr par la mort. »

3. « Mais Pierre qui déjà avait confessé qu'il était le Fils du Dieu vivant craignit qu'il ne mourût comme Fils de l'homme. Il était Fils de Dieu et Fils de l'homme : Fils de Dieu, en condition de Dieu, égal au Père ; Fils de l'homme, en cette condition d'esclave, par laquelle il est moindre que le Père. Il devait venir à la Passion, essentiellement en vertu de sa condition d'esclave ; pourquoi Pierre a-t-il craint que dans la condition d'esclave ne périsse la condition de Dieu, et n'a-t-il pas plutôt pressenti qu'en vertu de la condition de Dieu, la condition d'esclave revivrait ? (*Enarr. in ps.* 138, 22).

Pierre a oublié que le Christ avait dit qu'il avait la puissance de déposer son âme et de la reprendre (*Jo.* 10, 18).

c) Le trouble de Pierre est utilisé, dans les *Enarrationes in Psalmos* pour expliquer quelques versets difficiles exprimant une imprécation contre les ennemis et le souhait qu'ils reculent (*Ps.* 39, 15 ; 34, 4 ; 69, 4 ; 62, 9 ; 55, 10 ; 126, 2) : le thème de la conversion donne la clef de ces versets : le Christ, en reprochant à Pierre de vouloir le détourner de la Passion, lui enseigne qu'on n'en remontre pas à Dieu : il s'agit de suivre le Seigneur et non de le précéder. Il y a donc une excellente manière de comprendre les malédictions de recul : elles signifient qu'on souhaite la conversion des impies.

Si Pierre a été troublé par l'annonce de la Passion, il va sans dire que les événements de la Passion qui le révélèrent si faible à lui-même font l'objet, de la part d'Augustin, de commentaires du même ordre que ceux que nous venons d'analyser. Mais il n'en reste pas là. Il montre que Pierre, après la Résurrection du Seigneur, est un tout autre homme. C'est la Résurrection qui confirme Pierre dans sa foi au Christ. C'est la Pentecôte qui lui donne, avec la plénitude de l'Esprit Saint la pleine vérité sur le mystère du Christ et la force d'être son témoin jusqu'au martyre.

II

La pierre sur laquelle est fondée l'Église.

a) *Et ego dico tibi : Tu es Petrus*
b) *et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*
c) *et portae inferorum non vincent eam.*

Les trois fragments du verset Mat. 16, 18 ne sont pas toujours cités ensemble par saint Augustin. On peut tenir pour négligeable le fragment c) cité huit fois seulement, lié au fragment b) et jamais commenté. Il arrive au fragment b) d'être cité seul assez souvent. Le tableau des références montre que Matthieu 16, 18 garde une certaine indépendance vis-à-vis du reste de la péricope ; dix-huit fois il est cité seul ; sept fois lié uniquement au

verset 19. Les citations de Mat. 16, 18 sont anciennes dans l'œuvre d'Augustin ; douze au plus peuvent être postérieures à 411 ; elles n'appartiennent pas à un contexte antipélagien. Trois mots de ce verset sont à élucider : *petra*, [1] *Petrus, Ecclesia.*

A. Petra.

Le mot de *petra* évoque naturellement dans l'imagination d'Augustin la dalle solide, le rocher en place sur lequel on peut se tenir debout : *Si ergo in humilitate est fortitudo, nolite timere superbos. Humiles tamquam petra sunt : petra deorsum videtur, sed solida est* (*En. in Ps.* 92, 3) — *Petra humilis fortitudo* (*Contra Faustum* 16, 17).

Les Livres Saints fournissaient à saint Augustin un certain nombre de versets renfermant le terme de *petra*. Il ne les a ni tous relevés, ni tous commentés. Nous avons recherché ceux qui avaient retenu son attention : or, à très peu d'exceptions près, (le cas de *Exode* 33, 20-23 essentiellement), saint Augustin interprète le mot *petra* en fonction de l'expression paulinienne *Petra autem erat Christus* (*I Cor.* 10, 4). Le tableau suivant rendra claires les correspondances.

Versets bibliques renfermant le mot *petra*
que saint Augustin interprète par I Cor. 10, 4

VERSETS	TEXTES	RÉFÉRENCES
Ex. 17, 6	Épisode de la pierre de l'Horeb :	Contra Adimantum 12
Num. 20, 11	Moïse frappe le rocher deux fois :	Contra Faustum 16, 17
	l'eau jaillit ; mais Moïse a douté.	En. in Ps. 33, s. 1, 3
	(le verset est résumé, jamais cité :	En. in Ps. 80, 22

1. Le terme de pierre se dit en latin : *lapis* et *petra* : ces deux mots traduisent deux aspects différents d'une réalité semblable : *petra* signifie la roche en place, tandis que *lapis* désigne plutôt la pierre détachée et transportable : qu'on peut lancer, élever ; qui tombe ; qui fait obstacle. C'est avec le mot de *lapis* que la Bible latine traduit les textes relatifs à la pierre angulaire, à la pierre de scandale, aux stèles consacrées, à la pierre détachée de la montagne. Cette série de textes bibliques n'a évidemment aucun rapport avec le thème de l'Apôtre Pierre.

VERSETS	TEXTES	RÉFÉRENCES
	ex. *petra, sed unde aqua profluxerat sitientibus*) (In Jo. Ev. Tr. 17, 9)	In Jo. Ev. Tr. 17, 9 » 26, 12 » 28, 9 De Civitate Dei 13, 21 Serm. 352, 3 Qu. in Hept IV, q. 35 » V, q. 30 Contra Max. 2, 26 (9)
Josué, 5, 2	*Dixit Dominus ad Jesum : Fac tibi ipsi cultros de petra acutos (vel, sicut habet graecus de petra acuta), et sedens circumcide filios Israel iterum* (Groupement scripturaire lié à l'enseignement sur le huitième jour et le mystère de la circoncision : Gen. 17, 12 – Jos. 5, 2 – I Cor. 10, 4)	Serm. 160, 6 » 169, 2 (3) » 231, 2 (2) » 260 In Jo. Ev. Tr. 30, 4-5 De Pecc. orig. 31, 36 Qu. in Hept. VI, q. 30
Job 39, 27-28	*aut vultur super nidum suum in petra sedens morabitur in summitate petrae et in caverna*	Adn. in Job 39, 27 » 39, 28
Ps. 26, 6	*In petra exaltavit me*	En. in Ps. 26, s. 2, 11
Ps. 39, 4	*Posuit super petram pedes meos et direxit gressus meos*	» 39, 3
Ps. 60, 3	*In petra exaltasti me*	De Baptismo 1, 4 (5) En. in Ps. 60, 3
Ps. 77, 15-16	*Qui disrupit in deserto petram et adaquavit eos sicut in abysso multa ; et eduxit aquam de petra, et deduxit tamquam flumina aquas*	En. in Ps. 77, 13
Ps. 80, 17	*Et cibavit illos ex adipe frumenti, et de petra melle saturavit eos*	En. in Ps. 80, 17 { » 102, 9
Ps. 102, 5	*Renovabitur sicut aquilae iuventus tua* (thème de l'aigle et de la pierre)	{ » 66, 10
Ps. 103, 12	*De medio petrarum dabunt vocem suam*	» 103, s. 3, 6
Ps. 103, 18	*Petra est refugium ericiis et leporibus*	{ » 103, s. 3, 17-18 { » 70, s. 1, 5
Ps. 113, 8	*Qui convertit petram in stagna aquarum et rupem in fontes aquarum*	» 113, s. 1, 11-12

VERSETS	TEXTES	RÉFÉRENCES
Ps. 136, 8	*Beatus qui tenebit et elidet infantes tuos ad petram*	» 136, 21
Ps. 140, 6	*Absorpti sunt iuxta petram iudices eorum*	» 140, 19
Mat. 7 24-25	*Omnis ergo qui audit verba mea haec et facit ea, similabo eum viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram ; descendit pluvia, venerunt flumina, flaverunt venti, et offenderunt in domum illam et non cecidit : fundata enim erat super petram.*	de Serm. Dom. in monte 2, 25 (87) En. in Ps. 60, 3 Serm. 46, 5 (10) » 358, 5 » 129, 7 (8) In Jo. Ev. Tr. 23,1 En. in Ps. 55, 1
Mat. 16, 18	*Et ego dico tibi : quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* (Ce verset est lié sept fois à *I Cor.* 10, 4)	Serm. 295, 1 » 244, 1 En. in Ps. 60, 3 Serm. 358, 5 In Jo. Ev. Tr. 124, 5 Retract. 1, 21 (1) Serm. 76, 1-2

I Cor. 10, 4 appartient à la péricope I Cor. 10, 1 à 4 que saint Augustin considère comme un exemple typique d'une *allegoria* dans le Nouveau Testament, au même titre que le signe de Jonas (*Mat.* 12, 39-40) et que l'allégorie paulinienne des deux fils (*Gal.* 4, 22-26). Il réunit les trois textes dans le *De Utilitate credendi* 3, 8, composé dès 391 et il reste ensuite fidèle à son option (*En. in Ps.* 103, s. 1, 13 ; *De Genesi ad litt.* 8, 4 ; *De Civ. Dei* 13, 21). Le début du chapitre 10 de l'Épître aux Corinthiens, en rappelant les grands événements de l'Exode, préfigure l'histoire du futur peuple chrétien. Ce texte avait pour saint Augustin une valeur capitale dans sa polémique anti-manichéenne : il lui permettait d'affirmer le sens prophétique, par rapport au Christ, des faits et des prescriptions de l'Ancien Testament ; l'autorité de Paul confirme que, sous des signes différents, nos Pères de l'ancienne alliance avaient la même grâce que les chrétiens : Paul, remarque Augustin, n'explique qu'un seul point, et, ce faisant, il donne la clef du tout : *Petra autem erat Christus* (*Contra Faustum*

12, 29). Le *grammaticus*, ne perd jamais ses droits chez saint Augustin ; aussi l'expression : *Petra autem erat Christus* est-elle expliquée par lui comme une *locutio* d'un certain type : la *locutio* en vertu de laquelle le signifiant prend le nom du signifié et le verbe *significabat* disparaît (*Contra Adimantum* 12 ; *In Jo. Ev. Tr.* 63, 2 ; *Qu. in Hept.* II, q. 139 ; III, q. 57 ; etc...). Il ne s'agit donc pas d'une identification entre la pierre et le Christ, mais d'une similitude. Et voici qu'après avoir dressé la liste des versets scripturaires renfermant le mot *petra* et expliqués par I Cor. 10, 4, nous allons trouver le groupe des passages où saint Augustin étudie justement les *similitudines Christi :* il met en garde les chrétiens contre une interprétation matérialiste des termes appliqués au Christ par l'Écriture ; *leo, agnus, vitulus, petra, lapis angularis, mons, pecus, sol :* de tels mots ne doivent ni être pris à la lettre, ni être considérés comme des expressions mensongères : ce sont des figures de style, des métaphores, qui, chacune, *per similitudinem*, ont avec le Christ une relation de ressemblance : *Quare dictus est petra ? propter firmitatem* (*Sermon* 4, 21).

Textes sur les *similitudines Christi*, parmi lesquelles figure *petra:*

Contra Faustum 12, 29	*petra – manna – nubes – columna*
» » 16, 15	*agnus – petra*
Epist. 55, 6 (11)	*agnus – vitulus – leo – petra – mons – sol*
En. in Ps. 44, 6	*petra – agnus – leo*
Serm. 352, 3	*manna – petra – lapis – agnus – aries*
Serm. 4, 21 (22)	*leo – petra – agnus – vitulus – mons – manna*
En. in Ps. 103, 1, 1, 13	*agnus – leo – petra – mons*
In Jo. Ev. Tr. 17, 9	*lapis angularis – petra*
En. in Ps. 93, 4	*leo – petra – sol*
De Gen. ad litt. 8, 4	*petra – ovis – lapis unctus – lapis – reprobatus*
In Jo. Ev. Tr. 46, 3	*pastor – janua – ovis – agnus – leo – petra*
» » 80, 1	*ovis – agnus – leo – petra – lapis angularis*
En. in Ps. 71, 8	*sol – petra – leo – agnus*
Contra Mend. 10, 24	*petra – cor lapideum – leo Christus – leo diabolus*
Contra Max. 2, 26 (9)	*aries – angelus – petra*

N. B. — Les versets scripturaires qui soutiennent — quand ils sont exprimés — ces *similitudines* sont : pour *petra : I Cor.* 10, 4 ; pour *agnus : Jo.* 1, 29 ; pour *leo : Apoc.* 5, 5 (en bonne part) ; pour *leo : I Petr.* 5, 8 (en mauvaise part) ; pour *manna : I Cor.* 10, 3 ; pour *lapis angularis : Ephes.* 2, 14 ; pour *sol : Sap.* 5, 6.

Il faut avoir ces notions présentes à l'esprit, quand on aborde l'étude du verset Mat. 16, 18 dans l'œuvre de saint Augustin. Il faut aussi connaître tout de suite le dernier état de sa réflexion, c'est-à-dire le texte des Rétractations I, 21 (426). Saint Augustin recense une œuvre antidonatiste, aujourd'hui perdue :

« Contre la lettre de l'hérétique Donat : ...

In quo dixi quodam loco de Apostolo Petro, quod « in illo tamquam in petra fundata sit Ecclesia » : qui sensus etiam cantatur ore multorum in versibus beatissimi Ambrosii, ubi de gallo gallinaceo ait :

Hoc ipse, petra Ecclesiae
canente, culpam diluit.

Sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a Domino dictum est : « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam », ut super intelligeretur quem confessus est Petrus dicens : « Tu es Christus, filius Dei vivi », ac sic Petrus ab hac petra appellatus personam Ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur et accepit claves regni coelorum. Non enim dictum est illi : « Tu es petra », sed : « Tu es Petrus ». « Petra autem erat Christus », quem confessus Simon, sicut eum tota Ecclesia confitetur, dictus est Petrus. Harum autem duarum sententiarum quae sit probabilior, eligit lector [1].

Ce texte nous apprend que saint Augustin, après avoir suivi l'interprétation de saint Ambroise qui identifiait *Petrus* et *petra*,

1. *Contre la lettre de l'hérétique Donat :* « ... J'y ait dit quelque part, à propos de l'Apôtre Pierre, que « sur lui comme sur une pierre, l'Église a été fondée ». Ce sens, sans doute est chanté par la boucne d'un grand nombre, dans les vers du bienheureux Ambroise, où il dit, en parlant du chant du coq :

Lorsqu'il (le coq) chante,
La pierre de l'Église efface son péché.

Mais je sais qu'ensuite j'ai très souvent exposé la parole du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église », de manière à faire comprendre que l'Église a été édifiée sur Celui que Pierre a confessé en disant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » : ainsi Pierre aurait reçu son nom de cette Pierre et figurerait la personne de l'Église qui est édifiée sur cette Pierre et a reçu les clés du Royaume des cieux. Il ne lui a pas été dit en effet : *Tu es petra*, mais : *Tu es Petrus*. — Or, la *Petra* était le Christ (*I Cor.* 10, 4) qu'a confessé Simon, comme toute l'Église le confesse : il a été dit *Petrus*. De ces deux opinions, quelle est la plus probable ? Que le lecteur choisisse. »

l'a abandonnée, au nom du *Petra autem erat Christus*. En dernier ressort, en 426-427, saint Augustin laisse le lecteur libre de son option. C'est dire qu'à aucun moment il n'a accordé lui-même un sens théologique important à son interprétation. Mais ne nous contentons pas du point de départ et du point d'arrivée : scrutons les textes intermédiaires.

a) *Petrus = petra.*

Petra est l'équivalent de *Petrus* dans quatre textes :

394 : *Psalmus contra partem Donati, vers. 229-231 :*

Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
Et in ordine illo patrum quis cui successit, videte :
Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae[1].

vers 394 : *Contra Epistulam Donati haeretici* (recensé par les Rétractations et perdu).

396 : *De Agone Christiano* 31, 33 : saint Augustin s'en prend aux lucifériens, parce qu'ils nient que l'Église de Dieu peut remettre tous les péchés :

Itaque miseri, dum in Petro petram non intelligunt, et nolunt credere datas Ecclesiae claves regni coelorum, ipsi eas de manibus amiserunt. [2]

? : *Enarratio in Psalmum* 69, 4 : saint Augustin évoque la confession de Pierre et dit :

1. Saint Augustin s'inspire d'Optat de Milève : « Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri Apostoli singulas sibiquisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset, qui contra singularem alteram conlocateret. — Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens... Damaso Siricius, hodie qui noster est socius : cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat ». (II, 2-3).

2. « Ne comprenant pas que la pierre est en Pierre et ne voulant pas croire que les clés du Royaume des cieux ont été données à l'Église, les malheureux les ont laissées tomber de leurs mains. »

...et in illa confessione appellatus erat petra, supra quam fabricaretur Ecclesia...

b) *Textes ambigus.*

Dans les *Adnotationes in Job* 39, 27, en 399, on a l'impression de parvenir à l'instant où la pensée d'Augustin se modifie : il explique le verset : *aut vultur super nidum suum in petra sedens morabitur.* Il évoque *Petra autem erat Christus* et il écrit :

Et quia petra etiam tota Ecclesia bene intellegitur propter etiam Symonem, qui ob hoc a Domino Petrus appellatus est, summitas petrae est caput Ecclesiae. Ad hoc additur versus qui sequitur : in summitate petrae et in caverna ? [1]

Saint Augustin regrette lui-même, dans ses Rétractations le caractère quelque peu sibyllin de ses *Adnotationes in Job.* Il est vrai que le court et dense texte qui précède manque de clarté : on peut en déduire, semble-t-il que le terme de *petra* convient à toute l'Église, dont la tête (c'est-à-dire le Christ) mérite le nom de *summitas petrae :* quant au corps (mais le mot n'apparaît pas) il serait représenté par Pierre.

Peu de temps après, sous le pontificat d'Anastase, donc avant la fin de 401, saint Augustin écrit la lettre 53 à Generosus et pour bien lui prouver qu'il n'y a pas un seul donatiste dans la liste des évêques de Rome — (les donatistes avaient essayé de créer à Rome un fantôme d'Église et prétendaient donc être en communion avec Rome) — il transcrit la liste épiscopale romaine en la faisant précéder de la phrase :

Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui

1. « Et parce que sous le nom de pierre l'Église toute entière aussi est correctement comprise, à cause de Simon qui, pour cela fut appelé *Petrus* par le Seigneur, le sommet de la pierre est la tête de l'Église ; et à cela s'ajoute le verset qui suit : *in summitate petrae et in caverna* ». — Pour la bonne intelligence de ce texte, il faut y voir en filigrane l'allusion à un thème extrêmement fréquent chez saint Augustin : celui de la *tota Ecclesia*, composée de la tête (le Christ) et du corps (l'Église). Le *caput Ecclesiae* est toujours le Christ. »

totius Ecclesiae figuram gerenti Dominus ait : Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferorum non vincent eam [1].

Pierre est le premier évêque de Rome : il représente l'Église quand le Seigneur lui dit : *Super*.... Nous trouvons l'expression qui va revenir souvent : *Ecclesiae figuram* (ou *personam*) *gerere*. Il est difficile, d'après ces quelques lignes de dire à qui ici saint Augustin attribue le mot *petra*.

Au début du *De Baptismo* (2, 1, 2), est consigné un texte qui identifie *Petrus* et *petra*, mais il s'agit d'une lettre de saint Cyprien que saint Augustin cite littéralement. Désormais, au cours de toute une discussion antidonatiste qui remplit le *De Baptismo* et affleure dans le *Contra litteras Petiliani* (2, 108, 247) et l'*Ad Catholicos contra donatistas* (21, 60) pour se prolonger dans l'*In Jo. Ev. Tr.* 7, 14, l'*En. in Ps.* 60, 3 et le Sermon 358, 5, le verset Mat. 16, 18, réduit à son fragment b) se trouve lié à la parabole de la maison construite sur la pierre et de la maison construite sur le sable (*Mat.* 7, 24-27). Le problème en cause est d'élucider les conditions d'appartenance à l'Église : qui sont ceux qui construisent sur la pierre ? qui sont ceux qui sont dans l'Église, construite sur la pierre ? Il y a donc une pierre (et la présence deux fois de *I Cor.* 10, 4 permet l'identification avec le Christ) et sur cette pierre se trouvent ceux qui constituent l'Église, en écoutant les paroles du Christ et en les mettant en pratique. Or cette Église ne s'élève pas sur une fraction de la terre circonscrite à l'Afrique et à la secte des *Montenses* de Rome, cette Église s'étend, de par la volonté du Christ jusqu'aux extrémités de la terre. D'où l'appel au Psaume 60, 3 qui est un vrai chant antidonatiste : *A finibus terrae ad te clamavi dum angeretur cor meum : in petra exaltasti me*. En face des donatistes qui se réclament de Donat, et prétendent rebaptiser ceux qu'ils jugent hérétiques, Augustin, faisant allusion au rituel baptismal, n'hésite pas à écrire :

1. « Si en effet on doit considérer l'ordre des évêques qui lui ont succédé, combien plus sûrement et très sainement comptons-nous à partir de Pierre lui-même, lui qui, figurant l'Église tout entière, entendit le Seigneur lui dire : « Sur cette pierre j'édifierai mon Église et les portes de l'enfer ne la vaincront pas ».

Videte quemadmodum spes ejus (= Ecclesiae) Deus sit Pater, et Filius et Spiritus sanctus, non Petrus, non Paulus, quanto minus Donatus, aut Petilianus ! (*Contra litteras Pet.* 2, 108, 247) [1].

On voit en filigrane dans cette apostrophe le verset paulinien qui est un refrain de la polémique antidonatiste de saint Augustin et qui éclaire sa position : *Hoc autem dico quia unusquisque vestrum dicit : Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego Cephae, ego autem Christi ; Divisus est Christus? Numquid Paulus crucifixus est pro vobis, aut in nomine Pauli baptizati estis?* (*I Cor.* 12-13). En s'appuyant sur cette admonestation de Paul et en la rapprochant de la malédiction dont frappe le prophète Jérémie celui qui place son espérance dans un homme (*Jer.* 17, 5), saint Augustin répète inlassablement aux donatistes que l'Église n'est pas fondée sur des hommes, mais sur le Christ.

c) *Petra = fides.*

Au groupe des passages augustiniens que nous venons d'étudier et dans lesquels la préoccupation de spécifier ce qu'est la *petra* n'apparaît guère, succèdent des textes plus explicites, bien qu'ils soient d'interprétation délicate. Ce sont d'assez courtes propositions qui identifient la *petra* et la *fides*.

De Trinitate 2, 17 (28) : Sed dum peregrinamur a Domino, et per fidem ambulamus, (non per speciem (*II Cor.* 5, 6-7), posteriora Christi (allusion à *Exode* 33, 23), hoc est carnem, per ipsam fidem videre debemus id est in solido fidei fundamento stantes, quod significat petra, et eam de tali tutissima specula intuentes, in Catholica scilicet Ecclesia, de qua dictum est : « et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam » [2].

1. « Voyez donc comment l'espérance de l'Église, c'est Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et non Pierre, et non Paul, encore moins Donat ou Pétilien ! » — Il faut savoir que le verset de Jérémie : *Maledictus omnis qui spem suam ponit in homini* (17, 5) est un leit-motiv d'Augustin contre les donatistes et contre les pélagiens.

2. « Mais aussi longtemps que « nous voyageons loin du Seigneur et marchons dans la foi et non dans la lumière » (*II Cor.* 5, 6-7), c'est le dos du Christ, c'est-à-dire sa chair que nous devons regarder dans la foi précisément. Fixés sur ce solide fondement de la foi que signifie la *Petra*, c'est elle (l'humanité du Christ) que nous contemplons d'un observatoire parfaitement sûr c'est-à-dire dans l'Église catholique, au sujet de laquelle

Dans ce premier texte, il ne s'agit pas de Pierre ; il s'agit de la *Catholica Ecclesia*, comparée à un lieu d'observation d'une sécurité parfaite : on y est debout sur le solide fondement de la foi que signifie la *Petra*. Quelle foi ? la foi en l'incarnation du Christ. Et saint Augustin poursuit : la foi en l'incarnation se prolonge immédiatement en la foi en la Résurrection du Christ.

In Jo. Ev. Tr. 7, 20 : Respondit ei Nathanaël et ait : Rabbi, tu es Filius Dei, tu es rex Israël (*Jo.* 1, 49)... Nam talem vocem protulit... qualem tanto post Petrus, quando ei Dominus ait : « Beatus es Simon Bar Jona quia non tibi revelavit caro et sanguis, sed Pater meus qui est in coelo. » Et ibi nominavit petram, et laudavit firmamentum Ecclesiae in ista fide [1].

Texte difficile : Augustin rapproche la confession de foi de Nathanaël de celle de Pierre. Il cite le verset Matthieu 16,17, qui manifeste de qui Pierre tenait révélation de la divinité du Christ. Et, sans citer le verset 18, il le glose d'une manière concise en identifiant *Petra — firmamentum Ecclesiae — fides :* quelle fides ? la foi en la divinité du Christ.

In Jo. Ep. Tr. 10, 1 : Videte quae laudes prosequantur hanc fidem : « Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam ». Quid est : « Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam » ? Super hanc fidem, super id quod dictum est : « Tu es Christus Filius Dei vivi ». — « Super hanc petram, inquit, fundabo Ecclesiam meam ». Magna laus ! [2]

Ce texte appartient à un exposé de Matthieu 16 destiné à éclairer la signification du verset de la première Épître de Jean

il a été dit : « et sur cette pierre j'édifierai mon Église ». — Rigoureusement, le mot *petra* qualifie *fundamentum* plus encore que *fides*.

1. « Nathanaël lui répondit et dit : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël » (*Jo.* 1, 49) ...Car il proféra une parole semblable à celle que bien plus tard proférera Pierre, quand le Seigneur lui dit : « Bienheureux es-tu, Simon fils de Jonas, parce que ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans le ciel ». Et là, il a nommé la pierre, et il a loué le support de l'Église dans cette foi.

2. « Voyez quelles louanges suivent cette profession de foi : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église ». Qu'est-ce à dire : « sur cette pierre, je bâtirai mon Église » ? Sur cette foi, sur ce qui a été dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». — « Sur cette pierre, dit le Seigneur, je fonderai mon Église. Grande louange ! »

que saint Augustin est en train de commenter : *Omnis qui credit quod Jesus sit Christus, ex Deo natus est* (*I Jo.* 5, 1) : une description de la foi chrétienne véritable entraîne le prédicateur à évoquer la confession de foi de Pierre. La grande louange du Christ, qu'admire Augustin est la promesse de la fondation de l'Église sur cette foi. Mais faut-il comprendre cette *fides* au sens subjectif (s'agit-il d'un acte de la vertu de foi de Pierre ?) ou au sens objectif (s'agit-il du contenu de la profession de foi?). Il semble bien qu'il faille opter pour la seconde alternative : saint Augustin précise en effet : « sur cette foi, sur ce qui a été dit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Il convient ici de rappeler le sens précis qu'avait pour les chrétiens du IV[e] siècle le terme *fides*, souvent utilisé dans le sens de profession de foi ou de Symbole. Deux allusions (*Sermon* 295, 1 et *Sermon* 183, 10 [14]) s'ajoutent aux passages que nous venons d'analyser. Nous croyons pouvoir conclure que saint Augustin considère comme pierre de fondation de l'Église la divinité du Christ professée par Pierre.

d) *Petra = Christus.*

Le doute d'ailleurs disparaît quand on aborde la quatrième catégorie de textes, ceux qui affirment l'identité *Christus-Petra*. Sept d'entre eux sont accompagnés de *Petra autem erat Christus* (*Sermon* 295, 1 ; *Sermon* 358, 5 ; *Sermon* 76, 1-2 ; *Sermon* 244, 1 ; *En. in Ps.* 60, 3 ; *In Jo. Tr. Ev.* 124, 5 ; *Retr.* 1, 21. Il faut y joindre l'*En. in Ps.* 55, 15 et le *Sermon* 270, 2). Nous en citerons seulement quelques-uns :

En. in Ps. 60, 3 : Ergo illa clamat a finibus terrae quam voluit aedificari super petram. Ut autem aedificaretur Ecclesia super petram, quis factus est petra ? Paulum audi dicentem : Petra autem erat Christus. In Illo ergo aedificati sumus [1].

Sermon 76, 1, : Tu es ergo, inquit, Petrus, et super petram quam confessns es, super hanc petram quam cognovisti, dicens : Tu es Christus Filius Dei vivi, aedificabo Ecclesiam meam : id est : super

1. « Elle crie donc des extrémités de la terre celle qu'Il a voulu édifier sur la pierre. Mais pour que l'Église fût édifiée sur la pierre, qui est devenn *Petra ?* Écoutez Paul qui dit : « *Petra* autem erat Christus » (*I Cor.* 10, 4), Sur lui, par conséquent, nous avons été édifiés. »

me, ipsum Filium Dei vivi, aedificabo Ecclesiam meam. Super me aedificabo te, non me super te [1].

Sermon 270, 2 : Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam : non supra Petrum quod tu es, sed supra Petram quam confessus es. Aedificabo autem Ecclesiam meam : aedificabo te, qui in hac responsione figuram gestas Ecclesiae [2].

In Jo. Tr. Ev. 124,5 : Super hanc ergo, inquit, petram quam confessus es, aedificabo Ecclesiam meam. Petra autem erat Christus ; super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus. « Fundamentum quippe aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus » (*I Cor.* 3, 2) [3].

Ce dernier texte a du être écrit par saint Augustin vers 417 ou 418. Si nous plaçons le Sermon 244 à peu près à la même date et si nous remarquons que le commentaire de la *questio* 154 du livre 2 des *Qu. in Hept.* reprend la dialectique du *De Trinitate* 2, 17, 28, nous n'avons plus rien sur le sujet dans l'œuvre d'Augustin jusqu'aux Rétractations. Cette observation permet d'insister une fois de plus sur la coïncidence qui existe entre la polémique antidonatiste et l'insistance à revendiquer l'identification *Christus-petra* dans le verset Mat. 16, 18.

1. « Tu es donc Pierre, dit-il, et sur la pierre que tu as confessée, sur cette pierre que tu as reconnue en disant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », j'édifierai mon Église ; c'est-à-dire : sur moi, le Fils lui-même du Dieu vivant, j'édifierai mon Église. Sur moi, je t'édifierai, et non moi sur toi. »

2. « Et sur cette pierre, j'édifierai mon Église : non pas sur *Petrus* que tu es, mais sur la *Petra* que tu as confessée. J'édifierai mon Église : je t'édifierai toi, qui, dans cette réponse (que tu as faite) représentes l'Église. »

3. « Sur cette pierre, dit-il, que tu as confessée, j'édifierai mon Église. « *Petra autem erat Christus* ». Sur ce fondement, Pierre lui-même a été aussi édifié. « De fondement personne ne peut en poser un autre que celui qui a été posé, à savoir le Christ Jésus » (*I Cor.* 3, 11). »

De ces textes, peut être rapprochée une brève réflexion qui se trouve dans l'*En. in Ps.* 103, s. 3, 2 : il s'agit de la vision de Pierre à Joppé : « *Omnes enim erant in arca, omnes in disco, omnes mactat et manducat Petrus ; quia Petrus petra, petra Ecclesia* ». Pour comprendre ce texte, il faut d'abord savoir qu'Augustin cite *I Cor.* 10, 4 deux fois dans l'*En. in Ps.* 103 ; d'autre part, Pierre ne peut être identifié à la fois avec la pierre et avec l'Église ; et l'Église ne peut être identifiée elle-même avec la pierre ; il reste donc à considérer que le terme de *petra* est à l'ablatif : *quia Petrus (a) petra ; (a) petra Ecclesia.* — Cfr aussi *En. in Ps.* 30, en. 2, s. 2, 5 (*O Ecclesia* [*hoc est Petre, quia super...*], *macta et manduca*).

B. Petrus.

Si Jésus-Christ est la pierre, l'Apôtre Pierre est l'Église. Déjà l'analyse détaillée des textes sur *petra* nous l'avait fait pressentir. Il nous reste à préciser ce que pense saint Augustin du changement du nom de Pierre, et comment il comprend l'identification Pierre-Église.

a) Le problème du moment du changement du nom de Pierre se pose à saint Augustin quand il confronte, en rédigeant le *De Consensu Evangelistarum*, les données différentes des évangélistes : il s'agit de montrer que Mat. 16, 18 et Jo. 1, 42 ne se contredisent pas. Il constate que Jean dit : Tu t'appelleras Pierre *(Tu vocaberis Cephas)*, tandis que Matthieu proclame : Tu es Pierre *(Tu es Petrus)*. Saint Augustin en conclut que, dans le temps, l'épisode rapporté par Jean a précédé celui que raconte Matthieu, de sorte que le changement de nom de Pierre ne s'est pas passé après la Confession de Césarée, mais antérieurement. Cette explication une fois donnée ne se retrouve plus dans l'œuvre d'Augustin, mais il met plusieurs fois en relief le *mysterium* de cette mutation de nom.

b) Pierre vient de la pierre, dit Augustin, tandis que l'inverse est faux : *ideo Petrus a petra, non petra a petro :* facile étymologie et, qui plus est, jeu de mot, qui devait enchanter des oreilles latines du IVe siècle. La formule revient un certain nombre de fois, accompagnée ou non d'une comparaison, destinée à la faire mieux comprendre et qui montre aussi à quel point l'axe de la réflexion d'Augustin était essentiellement christique : *Ideo Petrus a petra, non petra a Petro, quomodo non a christiano Christus, sed a Christo christianus vocatur* (*Sermon* 76, 1).

Dans un des textes où Augustin hésite encore à spécifier qui est exactement la *petra*, il écrit :

Petrus autem a petra, petra vero Ecclesia ; ergo in Petri nomine figurata est Ecclesia (*In Jo. Tr. Ev.* 7, 14).

Dans le Sermon 76, Pierre est identifié au *populus christianus*. Dans deux *En. in Ps.*, le commentaire un peu plus étoffé nous satisfait davantage. Il s'agit dans les deux cas d'expliquer un

verset psalmique qui traduit la plainte d'un délaissé : *Contristatus sum in exercitatione mea et conturbatus sum* (*Ps.* 54, 4) ; *Quoniam defecit in dolore vita mea et anni mei in gemitibus* (*Ps.* 30, 11). Ces versets expriment pour Augustin la tribulation de ceux qui ont faim du salut de leurs frères. Dans le premier cas, le doute qui assaille souvent ceux qui s'efforcent d'aimer leurs ennemis est mis en relation avec l'effroi de Pierre pris dans la tempête (*Mat.* 14).

Christus in mari ambulabat intrepidus... et Petrus voluit ambulare. Ille tamquam caput, Petrus tamquam corpus; quia super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam (*En. in Ps.* 54,)

Dans le second cas, Augustin évoque l'Église qui, par ses saints « mange » en quelque sorte ceux qu'elle veut gagner : de l'Église, Pierre jouait le rôle quand il lui fut dit : « *Macta et manduca* » (*Actes*, 10, 13) : *O Ecclesia (hoc est Petre, quia super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam) macta et manduca ; prius macta, et sic manduca ; occide quod sunt et fac quod es* (*En. in Ps.* 30, en. 2, s. 2, 5).

Mais c'est dans les derniers traités sur l'Évangile de Jean que saint Augustin trace le plus admirable portrait de la vocation de Pierre. Dans l'antithèse qu'il présente entre le rôle de Jean et celui de Pierre, celui-ci a pour mission d'incarner l'Église dans le temps, l'Église pérégrinante, qui vit de la foi, de cette foi qui agit par la charité.

III

Les clefs du Royaume.

Tibi dabo claves regni coelorum : et quaecumque solveris in terra, soluta erunt et in coelo ; et quaecumque ligaveris in terra, ligata erunt et in coelo (*Mat.* 16, 19).

A Césarée, au moment où le Seigneur lui annonce qu'il lui donnera les clefs, Pierre, selon l'opinion de saint Augustin, joue le rôle de l'Église *(Ecclesiae personam gerit) :* en sa personne, le Christ remet à son Église le pouvoir de la rémission de péchés.

Jamais saint Augustin ne donne un autre sens au pouvoir des clefs et jamais il ne l'envisage autrement que sous l'aspect communautaire. Sa pensée est ici conditionnée par une double influence, pastorale et polémique : d'une part la discipline ecclésiastique de la rémission des péchés et d'autre part la réfutation des erreurs donatiste et luciférienne.

A. Église et rémission des péchés.

Pour bien saisir la pointe de l'argumentation d'Augustin, quand il explique Matthieu 16, 19, il faut avoir à l'esprit les grandes lignes de sa doctrine sur la rémission des péchés.

Les péchés sont pardonnés, grâce à l'effusion du sang du Christ. C'est au nom seul du Christ que peut s'opérer la rémission des péchés. C'est donc en son seul nom que peut être conféré le Baptême : cet argument était capital dans la réfutation des donatistes qui rendaient la validité du baptême dépendante de la sainteté du ministre. Malgré l'exemple de saint Cyprien trop bien suivi par le schisme africain, saint Augustin s'inscrit en faux contre la rebaptisation des hérétiques, au nom du principe que tout baptême, dès lors qu'il est donné au nom du Christ, est valable.

La rémission des péchés est un don intérieur de l'Esprit Saint, une infusion dans l'âme de la charité : c'est cette eau mystérieuse promise par le Christ et qu'il ne faut pas confondre avec l'eau visible du Baptême : les hérétiques peuvent recevoir l'eau visible, l'eau invisible leur est inaccessible.

En effet, la rémission des péchés n'a lieu que dans l'Église *(in Ecclesia) :* nous touchons ici à l'un des points les plus fermes et les plus souvent affirmés par l'évêque d'Hippone : il n'y a ni effusion de l'Esprit Saint, ni donc rémission des péchés en dehors de l'unité et de l'universalité de la *Catholica :* on sait que cet adjectif, employé seul ou joint au mot *Ecclesia,* désignait exactement, pour Augustin, l'Église qui, en Afrique, demeurait dans la communion de toutes les Églises apostoliques et refusait le schisme donatiste. Le fait que saint Augustin insiste plus sur la communion de la *Catholica* avec les Églises fondées par Paul et par Jean, que sur la communion de cette même *Catholica* avec l'Église de Rome vient simplement de ce que les donatistes revendiquaient

eux-mêmes la communion avec Rome, au nom de la minuscule secte qu'ils étaient parvenus à y installer. C'est la *Catholica* qui a reçu le pouvoir des clefs : les hérétiques ont le *character*, ils ont le signe *(Sacramentum)* du baptême ; ils n'ont pas la charité et la réconciliation dans la rémission des péchés. Aussi voit-on saint Augustin toujours très attentif, dans les exposés qu'il donne sur le Symbole, à faire remarquer l'ordre qui doit demeurer intangible et qui existe entre les trois articles : Esprit Saint — Église — Rémission des péchés.

Essayons d'évoquer les images qui naissaient dans l'esprit des contemporains de saint Augustin quand ils pensaient aux moyens connus d'eux de la rémission des péchés : deux cérémonies communautaires revivaient pour eux : la nuit pascale et le rite de la réconciliation des pénitents. Le baptême représentait, au cœur de la veillée pascale, l'entrée dans le peuple de Dieu de la longue série des catéchumènes, qui remontaient de la cuve pour s'entendre dire par l'évêque : « Vous étiez autrefois ténèbres, vous êtes maintenant lumière en Jésus Christ (*Éphés.* 5, 8) ». Quelques jours auparavant, l'évêque, toute sa communauté rassemblée, avait réconcilié les pénitents afin de leur permettre la communion pascale. C'est donc par le baptême et par le rite de la réconciliation des pénitents que l'Église exerce le pouvoir des clefs.

B. Pierre joue le rôle de l'Église.

Nous sommes à même de comprendre désormais le sens des passages dans lesquels saint Augustin présente Pierre comme la personnification de l'Église tout entière recevant du Christ le pouvoir de la rémission des péchés.

L'expression : *Ecclesiae personam gerere* est employée pour saint Pierre essentiellement dans le cas du verset Mat. 16, 19, bien qu'on la retrouve occasionnellement à propos d'autres textes :

Petrus enim in multis locis Scripturarum apparet quod personam gestet Ecclesiae ; maxime illo in loco ubi dictum est : Tibi trado claves regni caelorum. Quaecumque ligaveris in terra, erunt ligata et

in coelo; et quaecumque solveris in terra, erunt soluta et in coelo (*Mat.* 16, 19) (*Sermon* 149, 6) [1].

Ce n'est pas un pouvoir personnel que lui donne le Christ : dans le même sermon, saint Augustin poursuit :

Numquid istas claves Petrus accepit, et Paulus non accepit ? Petrus accepit, et Joannes et Jacobus non accepit et caeteri Apostoli ? Aut non sunt istae in Ecclesia claves ubi peccata quotidie dimittuntur ? Sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat Ecclesiae, quod illi uni datum est, Ecclesiae datum est. Ergo Petrus figuram gestabat Ecclesiae ; Ecclesia corpus est Christi [2].

L'idée que le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église toute entière reçoit les clefs du Royaume en la personne de Pierre revient deux fois dans un contexte assez inattendu. Il s'agit d'un parallèle établi entre Judas et Pierre : dans le commentaire de l'Évangile de Jean, saint Augustin en arrive au verset : *Pauperes enim semper habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis* (*Jo.* 12, 7-8) : Augustin croit que cette phrase a été dite à Judas ; or le verbe est au pluriel ; donc Judas représente un corps, la société des méchants :

Quare ergo non dixit : habebis, sed habebitis ? Quia non unus est Judas. Unus malus malorum significat ; quomodo Petrus corpus bonorum, immo corpus Ecclesiae, sed in bonis. Nam si in Petro non esset Ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus : Tibi dabo claves regni coelorum quaecumque solveris in terra, soluta erunt et in coelo ; et quaecumque ligaveris in terra, ligata erunt et in coelo [3].

1. « En effet, en beaucoup de lieux scripturaires, Pierre se montre à l'évidence comme jouant le rôle de l'Église ; le cas majeur est celui de la parole : « Je te transmets les clés du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel ; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ».

2. « Ces clés, Pierre les reçut-il et Paul ne les reçut-il pas ? Pierre les reçut-il et non pas Jean, et non pas Jacques et non pas tous les autres Apôtres ? Ou bien ces clés, ne sont-elles pas dans l'Église où les péchés quotidiennement sont pardonnés ? Mais, puisque Pierre jouait le rôle de l'Église figurativement *(in significatione)*, ce qui lui a été donné à lui seul a été donné à l'Église. Donc Pierre figurait l'Église : l'Église est le corps du Christ ».

3. « Pourquoi donc n'a-t-il pas dit : « tu auras » mais « vous aurez » ? Parce que Judas n'est pas un seul. Un seul méchant signifie le corps des mé-

Et Augustin, faisant allusion au rite de la réconciliation, ajoute :

Si hoc Petro tantum dictum est, non facit hoc Ecclesia. Si autem et in Ecclesia fit, ut quae in terra ligantur, in coelo ligentur, et quae solvuntur in terra, solvantur in coelo ; quia, cum excommunicat Ecclesia, in coelo ligatur excommunicatus ; cum reconciliatur ab Ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus ; si hoc ergo in Ecclesia fit, Petrus quando claves accepit, Ecclesiam sanctam significavit. (*In Jo. Tr. Ev.* 50, 12) [1].

Cette même comparaison de Judas et de Pierre revient au début de l'*Enarratio in Psalmum* 108.

Augustin est tellement persuadé que toute la communauté ecclésiale était présente en Pierre qu'un samedi de Pâques, après avoir rappelé l'interrogation du Christ à Pierre : « M'aimes-tu ? », il n'hésite pas à s'écrier : le Christ n'interrogeait-t-il que Pierre ? il nous interrogeait nous aussi :

Dominus ergo quando Petrum interrogabat, nos interrogabat, Ecclesiam interrogabat. Nam ut sciatis Petrum figuram Ecclesiae portasse, locum illum Evangelii recolite : Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam ; et portae inferorum non vincent eam ; tibi dabo claves regni coelorum. Unus homo accipit... Si uni Petro dictum est, solus hoc fecit Petrus : obiit et abiit ; quis ergo ligat ? quis solvit ? Audeo dicere claves istas habemus et nos. Et quid dicam ? Quia nos ligamus, nos solvimus ? Ligatis et vos, solvitis et vos. Qui enim ligatur, a vestro consortio separatur ; et cum a

chants ; comme Pierre signifie le corps des bons, bien mieux le corps de l'Église, mais dans les bons. En effet si le sacrement de l'Église *(sacramentum Ecclesiae)* n'était pas en Pierre, le Seigneur ne lui aurait pas dit : « Je te donnerai les clés du Royaume des cieux : tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ; tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans le ciel » (*In Jo. Ev. tr.* 50, 12).

1. « Si cette parole a été dite à Pierre seulement, l'Église ne le fait pas : mais si, dans l'Église, il se produit aussi que ce qui est lié sur la terre soit lié dans le ciel et que ce qui est délié sur la terre soit délié dans le ciel ; — parce que, lorsque l'Église excommunie, l'excommunié est lié dans le ciel ; lorsqu'il est réconcilié par l'Église, le réconcilié est délié dans le ciel ; — si donc de telles choses se produisent dans l'Église, quand Pierre reçut les clés il a signifié la sainte Église. »

vestro consortio separatur, a vobis ligatur ; et quando reconciliatur, a vobis solvitur, quia et a vobis Deus pro illo rogatur [1].

Ces dernières lignes évoquent remarquablement l'atmosphère de prière fervente qui entourait les pénitents, dans l'Assemblée chrétienne, lors du rite de la réconciliation. Saint Augustin ne veut pas dire que les fidèles ont juridiquement pouvoir d'absoudre, mais que, dans la vie pratique, ils observent la séparation d'avec les pénitents, ils rentrent en communion avec eux quand ils sont réconciliés, et surtout ils prient pour eux.

Saint Augustin fait plusieurs fois remarquer que le choix de Pierre, parmi les Apôtres, n'est pas sans relation avec le fait de ses fautes. Il y a là de sa part un motif d'ordre polémique : il réfute les lucifériens dont le rigorisme s'offusquait des péchés de saint Pierre et du pardon qu'il avait obtenu. Saint Augustin répond, dans le *De Agone christiano* qu'il y a là une magnifique disposition divine : il fallait que Pierre personnifie l'Église de toutes manières : par l'expérience qu'il a faite du péché, il a éprouvé la miséricorde du Seigneur : la miséricorde doit être une caractéristique de l'Église (*De Agone christiano* 30, 32-33). Pierre pardonné est un motif de confiance pour nous : *de illo enim potissimum loquimur, in quo nobis etiam non desperatae infirmitatis exemplum propositum est* (*En. in Ps.* 138, 22).

Ce n'est donc pas un homme seul, mais c'est bien l'unité de l'Église qui a reçu les clefs du Royaume. Saint Augustin ne trouve aucune contradiction entre Matthieu 16, 19 et les versets parallèles de l'Évangile qui rapportent le don fait par le Seigneur à tous ses Apôtres réunis du pouvoir de remettre et de retenir les

1. « Le Seigneur, quand il interrogeait Pierre, nous interrogeait : il interrogeait l'Église. En effet, afin que vous sachiez que Pierre figurait l'Église, souvenez-vous de ce passage de l'Évangile : « Tu es Pierre et sur cette pierre, j'édifierai mon Église et les portes de l'enfer ne la vaincront pas ; je te donnerai les clés du Royaume des cieux ». Un seul homme a reçu... Si ces paroles ont été dites au seul Pierre, seul Pierre l'a réalisé ; or Pierre est mort et il s'en est allé ; qui donc lie ? qui délie ? J'ose le dire : ces clés, nous les avons nous aussi. Et que dis-je ? que nous lions ? que nous délions ? Vous aussi vous liez, vous aussi, vous déliez : en effet celui qui est lié est séparé de votre communauté ; et lorsqu'il est séparé de votre communauté, il est lié par vous ; et quand il est réconcilié, il est délié par vous, parce que Dieu par vous aussi est prié pour lui. »

péchés : *Mat.* 18, 18 et *Jo.* 20, 23. Dans un sermon du 29 juin, il rapproche les trois péricopes en question et il en montre la concordance parfaite :

Nam ut noveritis Ecclesiam accepisse claves regni coelorum audite in alio loco quid Dominus dicat omnibus Apostolis suis : Accipite Spiritum sanctum. — Et continuo : Si cui dimiseritis peccata, dimittentur ei ; si cujus tenueritis, tenebuntur (*Jo.* 20, 22-23). Hoc ad claves pertinet, de quibus dictum est : Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo ; et quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo. Sed hoc Petro dixit. Ut scias quia Petrus universae Ecclesiae personam tunc gerebat, audi quid ipsi dicatur, quid omnibus fidelibus sanctis : Si peccaverit in te frater tuus... Amen dico vobis, quia quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo ; et quaecumque solveritis in terra, soluta erunt et un coelo (*Mat.* 18,15-18). Columba ligat, columba solvit ; aedificium supra petram ligat et solvit [1].

Pierre, c'est donc la colombe, c'est donc l'édifice construit sur la pierre qui est le Christ.

* * *

Nous avons limité notre enquête à l'étude de la péricope Matthieu 16, 13-23 dans l'œuvre de saint Augustin : c'est dire que nous n'avons pu reconstituer que partiellement le portrait de saint Pierre selon saint Augustin. Cependant, déjà cette recherche nous apporte quelques résultats assurés : nous avons retrouvé plusieurs des éléments du thème de Pierre. De même en effet qu'il existe, pour saint Augustin, un thème de Job, mis en relation avec

1. « Afin que vous sachiez que l'Église a reçu les clés du Royaume des cieux, écoutez le Seigneur dire à tous ses Apôtres : « Recevez le Saint Esprit », et ajouter immédiatement : « Celui à qui vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis ; celui à qui vous les retiendrez, ils lui seront retenus (*Jo.* 20, 22-23). Ceci concerne les clés dont il a été dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel ; tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ». — Mais (le Seigneur) a dit cela à Pierre. Afin que tu saches que Pierre jouait alors le rôle de l'Église universelle, écoute ce qui est dit à lui-même, ce qui est dit à tous les saints fidèles : « Si ton frère a péché contre toi... en vérité, je vous le dis, ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (*Mat.* 18, 15-18). — La colombe lie, la colombe délie : l'édifice construit sur la pierre lie et délie. » (*Serm.* 295, 2, 2).

l'enseignement sur la droiture du cœur, il y a un thème de Pierre qui sert à illustrer certains enseignements. Ce thème de Pierre est bâti sous la forme d'une succession de propositions utilisées par Augustin avec une grande liberté : tantôt il les groupe, tantôt il fait un choix ; ces propositions ne sont pas soumises à une expression stéréoptypée, mais elles ont en commun l'idée qu'elles formulent : prenons pour exemple la glose augustinienne du demi verset Mat. 16, 16[a] : *ait Petrus, unus pro omnibus, quia unitas in omnibus* (*Sermon* 232, 3) ; *unus pro multis dedit responsum, unitas in multis* (*Sermon* 76, 1) ; *respondens Petrus pro omnibus, pro unitate unus* (*En. in Ps.* 88, s. 1, 7) ; *ideo unus pro omnibus quia unitas est in omnibus* (*In Jo. Tr. Ev.* 118, 4). A cette proposition qui nous dit que Pierre parle seul pour tous, parce que l'unité est en tous, doivent s'ajouter les formules suivantes : Pierre aime le Christ (ex. : *in Christi amore promptissimus* ; *Sermon* 76,1) ; Pierre est le premier des Apôtres : *abundantiore gratia, unus idemque primus Apostolus* (*In Jo. Tr. Ev.* 124, 5) ; Pierre a une foi qui aime ; les démons tremblent : *Unde hoc daemones clamabunt? timendo; unde Petrus? diligendo* (*Sermon* 234, 3). Il existe donc pour Augustin un canevas d'enseignement et de prédication relatif à la personne de Pierre et rattaché à un ou plusieurs versets scripturaires. Ce cas n'est pas unique : il appartient à une méthode très familière à l'évêque d'Hippone.

Ce thème de Pierre, avons-nous dit, n'est à peu près jamais étudié pour lui-même ; saint Augustin parle de Pierre le 29 juin et le samedi de Pâques : la liturgie lui en fournissait l'occasion et lui donnait aussi les deux moules où couler sa prédication : Pierre le martyr et Pierre le pasteur. En outre, Mat. 16 a été la *lectio* adoptée par saint Augustin le jour du Sermon contre les hérésies qui nient l'Incarnation (*Sermon* 183). Ces exceptions soulignées, nous avons vu que le thème de Pierre lié à Mat. 16 était toujours invoqué comme relatif à un autre enseignement.

Il semblerait tout naturel que le thème de Pierre soit d'abord et surtout relatif à l'Église. Dans un seul texte — l'*Epistula* 53 — Mat. 16, 18 est évoqué à propos de la liste épiscopale de Rome. Le petit nombre de textes sur un point donné prouve, généralement, chez saint Augustin, que la question ne faisait pas difficulté : Pierre a été le premier évêque de Rome et les évêques de Rome

succédent à Pierre : notons seulement que cette affirmation ne recoupe qu'une fois un commentaire de Mat. 16, 18.

D'autre part, la péricope Mat. 16, 13-23, et singulièrement le verset 18, n'a aucune incidence sur les relations entre l'Église d'Afrique et l'Église de Rome, au temps d'Aurèle de Carthage et d'Augustin d'Hippone : dans aucun des documents échangés, particulièrement lors de la querelle pélagienne, un verset quelconque de Mat. 16 n'a eu l'occasion d'être allégué. Le contexte ecclésial, dans lequel saint Augustin utilise Mat. 16 est essentiellement un contexte sacramentaire : c'est au niveau des questions concernant les sacrements — le baptême au premier chef — que se sont posés à saint Augustin les problèmes ecclésiologiques : le baptême vient-il du Christ ou des hommes ? les hérétiques ont-ils le baptême ? à quelle condition de l'appartenance à l'Église la rémission des péchés par le baptême est-elle liée ? Or saint Augustin s'est sans cesse trouvé en face de tendances sectaires qui, en voulant faire belle la part des hommes, amenuisaient la valeur du sacrifice rédempteur du Christ, ou tendaient à rompre l'unité de l'Église : d'où l'insistance sur le Christ comme fondement de l'Église et sur l'Église comme communauté. Sur cette toile de fond, comment se détache la figure de Pierre ?

Quod enim ad ipsum proprie pertinet, natura unus homo erat, gratia unus christianus, abundantiore gratia unus idemque primus Apostolus ; sed quando ei dictum est : « Tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis », universam significabat Ecclesiam... (*In Jo. Ev. Tr.* 124, 5).

Retenons deux mots : *proprie* et *significabat* qui rappellent l'antithèse habituelle à saint Augustin : *per proprietatem* et *per similitudinem*. Le Christ, dit-il, est *petra per similitudinem* ; *per proprietatem*, le Christ est le Verbe de Dieu fait chair. De même Pierre, *per proprietatem*, est par nature un homme, par grâce un chrétien, par une grâce plus abondante encore un Apôtre et le premier ; *per significationem* (ou *per similitudinem*) il est l'Église : il en joue le rôle au moment de la Confession de Césarée : ne croyons pas d'ailleurs que l'expression *Ecclesiae personam gerere* soit réservée à saint Pierre par saint Augustin. Marie Magdeleine

joue le rôle de l'Église en entendant le Christ dire : *Noli me tangere* (*Sermon* 245, 4) [1]. Saint Augustin utilise les modes de pensée et d'expression de son époque : plutôt que de le traduire en un langage postérieur au sien, il vaut mieux saisir ses intuitions dans leur formulation même : pour lui, ce que signifie un être à un moment donné de l'Évangile éclaire la vocation de cet être. A Césarée, c'est Pierre, et pas un autre qui joue le rôle de l'Église.

Or, nous avons pu remarquer que saint Augustin use de Mat. 16 essentiellement à propos de controverses christologiques. Il vit au moment de l'histoire de l'Église où s'élaborent, non sans peine, les formules théologiques des dogmes relatifs aux mystères du Christ : pour répondre aux différentes formes de l'hérésie, comme pour éclairer les exégètes maladroits, saint Augustin fait appel au témoignage de Pierre : par sa parole d'abord, par son martyre ensuite, Pierre a rempli sa mission propre de témoin véridique du Christ, éclairé par la révélation du Père.

A.-M. LA BONNARDIÈRE.

1. On peut encore citer comme figures de l'Église : la Chananéenne : *Videte, fratres, quemadmodum in hac muliere quae chananaea erat, id est, quae de Gentibus veniebat, et typum, hoc est figuram Ecclesiae gerebat, maxime humilitas commendata est* (*Serm.* 77, 7) ; la femme malade qui toucha Jésus : *Illa vero mulier quae fluxum sanguinis patiebatur, Ecclesiam figurabat ex Gentibus, ad quam Christus per praesentiam corporis non erat missus* (*Serm.* 77, 5).

Présence du Concile

La bulle d'indiction du prochain concile a rendu au grand événement qui se prépare une nouvelle actualité. L'Église se sent de plus en plus, comme on l'a écrit, « en état de concile » [1]. Tous les chrétiens doivent communier solidairement à cette œuvre immense. Notre génération aura eu « son concile », car ce concile est à nous tous : l'Église est « à l'écoute du monde » [2] et du monde contemporain. Elle l'est comme elle ne l'a jamais été. Tous les cadres sont sollicités. Les laïcs eux-mêmes, s'ils n'ont pas trouvé place dans les commissions préparatoires, sont invités à envoyer leurs suggestions à celle qui a été créée pour eux. On dit que c'est là qu'afflue le courrier le plus abondant. En temps normal, ou du moins en temps passé, des propositions comme celles qui arrivent maintenant à Rome auraient amené des injonctions du magistère, provoqué de l'indignation, des sanctions peut-être. Aujourd'hui, tout cela est voulu et provoqué.

Si beaucoup de catholiques ont été, sans le savoir, menés depuis longtemps par une sorte de dirigisme qui n'est certes ni dans la ligne de l'histoire ni dans celle de l'évangile, le fait de se sentir appelés, grâce à cet événement qu'est le concile, à se comporter désormais en adultes, à reprendre leur place dans l'Église, ne peut que les encourager à penser avec elle, en elle et par elle. La démocratisation des masses devrait amener au front même de la vie de l'Église un beaucoup plus grand nombre d'hommes qu'autrefois. Notre peuple s'est malheureusement écarté de la foi en l'époque où tous bénéficient de la civilisation, et où il a passé lui, le peuple, de l'état d'enfance à celui de la conscience claire [3]. On ne pourra le rejoindre qu'en le

1. *L'Église en état de concile.* Titre du numéro spécial des *Informations catholiques internationales* consacré au concile, le 1er janvier 1961, no 135.

2. R. VEILLET, *Les États généraux de l'Église.* Le Concile œcuménique. Paris, Éd. Fleurus, 1961 ; in-8, 228 p. *Chap. II : L'Église à l'écoute du monde* (p. 19).

3. Cfr la page remarquable *Civilisation et démocratie* de Jacques LECLERCQ dans *Signes du Temps*, nov. 1961, p. 7.

traitant en conformité avec la vraie dimension de sa nature, en « homme » qu'il est devenu. Or c'est précisément dans cette ambiance que se meuvent les préoccupations du concile : adapter l'Église au monde moderne, à sa psychologie comme à ses exigences.

C'est, à ce point de vue, un très grand soulagement que la perspective du concile. On nous avait fait oublier que les conciles sont comme le rythme essentiel de la vie de l'Église. On pourra se rendre compte de cet oubli en lisant les quelques phrases, bien en régression sur ce qu'on dit et redit aujourd'hui, qu'écrivait naguère un historien lorsqu'il présentait, dans une grande collection, les Actes et l'histoire du Concile de Trente. Depuis la définition de l'infaillibilité attachée à la personne du pape, disait-il, le Souverain Pontife, pour exercer son magistère,

« se contente de consulter, au préalable et selon des raisons de circonstance, l'épiscopat dispersé à travers la chrétienté.... Cette consultation se fait d'une manière toujours plus rapide, aujourd'hui que les facilités de communication se multiplient, s'accélèrent, se généralisent. L'Église romaine accroît encore ces commodités par l'usage qu'elle fait de ses instruments : les nonciatures, délégations apostoliques et autres services de diplomatie ou de visite que le Saint-Siège crée au fur et à mesure des exigences locales ou temporaires, qu'il organise de plus en une véritable hiérarchie de fonctions, se perfectionnant de jour en jour.

» La nécessité d'un concile général ne s'impose donc plus aujourd'hui autant que par le passé... Elle s'impose d'autant moins que personne ne parle plus de convocation, sinon comme d'un article de publicité...

» Le concile œcuménique du Vatican a donc réduit presque à rien l'importance des convocations similaires. Quoi qu'il arrive désormais, qu'il se réunisse de nouveau ou bien que le Saint Siège se charge lui-même de couronner son œuvre incomplète, il clôt, semble-t-il, la série des dix-neuf conciles œcuméniques, sur lesquels se sont consolidées la foi, la discipline et l'organisation de l'Église du Christ. Son œuvre est achevée et les futurs conciles, s'il y en a, n'apporteront au monument que quelques retouches ou adaptations accessoires dont la portée ne compenserait pas les embarras que la convocation entraîne avec elle.

» Le concile du Vatican est donc l'aboutissement tout indiqué de l'Histoire des Conciles. Comme celui de Trente d'ailleurs..., il met en relief, le rôle grandissant de la papauté qui finit par se substituer à l'Église enseignante, pour diriger, avec son aide au besoin, le catholicisme, de sa seule initiative et comme la plus haute autorité morale sur laquelle la société moderne puisse s'appuyer... » [1]

1. P. RICHARD, *Le Concile de Trente*, Préface, dans *Histoire des conciles* d'HEFELE-LECLERCQ, t. IX, 1. Paris, 1930, pp. 7-9. Cfr les réserves qui ont été faites sur ce vol. par le P. P. MANDONNET dans *RSPT*, XX (1931), pp. 171-174.

Dans la pensée de cet auteur, qui répétait malheureusement une opinion assez généralement répandue, on allait donc vers une sorte de mécanisation centralisatrice de plus en plus accentuée de la vie de l'Église. On ne sait que trop combien les chercheurs diligents et sincères, non moins que beaucoup de prélats, ont souffert de cette situation, et quelle libération a été pour eux l'annonce d'un nouveau concile, où seraient présents les évêques du monde entier.

Il est cependant faux en soi de croire que le premier concile du Vatican ait eu ce programme. Il contenait au contraire dans ses projets beaucoup de mesures élargissantes. Mais tout cela fut étouffé par les circonstances, et on a pu donner de ses résultats une appréciation très différente de ce qu'il aurait dû être. Un historien plus réfléchi que celui que nous venons de citer avait pourtant fait, il y a quelques années, la même constatation dans un sentiment de résignation qui tranche sur la déclaration claironnante qu'on vient de lire : « Aux siècles où commençait à se poser le problème de la structure qui n'arrivait pas à s'équilibrer, disait-il, se cherche une conscience nouvelle de la 'représentation' spirituelle... Le concile de Trente est la dernière satisfaction à une forme ou trop ancienne ou trop difficile, ou trop dangereuse. Il est tout de même le dernier des conciles. Car, du Concile du Vatican, il faut bien constater, honnête avec les faits, qu'il fut surtout un prétexte et un moyen. La définition dogmatique *ex cathedra* inaugurée par Pie IX et récemment reprise, est la suite naturelle de la fin des conciles » [1].

Dire du Concile du Vatican qu'il ne fut qu'un prétexte — prétexte à clore l'ère conciliaire — c'est peut-être confondre le but premier du concile avec un de ses effets dans une certaine théologie. Mais il faut reconnaître que l'expression, qui eût pu être adoucie, énonce une conséquence que plusieurs ont voulu tirer indûment. On s'étonne aujourd'hui de ce qu'on ait pu vivre longtemps sur un régime aussi hypertrophié. Il se révèle maintenant que c'était là l'effet d'une crise passagère. En somme, le premier concile du Vatican avait été, de fait, un concile de fermeture, et il fut de plus en plus considéré comme tel par la législation qui le suivit. Le prochain concile sera un concile d'ouverture ; tout du moins le fait prévoir.

* * *

1. A. Dupront, *Du concile de Trente : Réflexions autour d'un IVe centenaire*, dans *Revue Historique*, CCVI (1951), p. 277.

La littérature religieuse produit en ce moment de nombreuses publications destinées au grand public sur le Concile. Elles portent toutes un caractère de joie communicative à la pensée que l'Église entreprend de se rajeunir, et qu'elle le fait par une consultation collective de tous ses membres. Mais le peuple suit-il ? S'intéresse-t-il au Concile ? Une enquête de *Témoignage chrétien* : « Ils attendent le concile », a paru il y a quelques mois [1]. On y trouve un ensemble de réponses très suggestives qui montrent d'une part combien le peuple chrétien dans son ensemble est devenu, par rapport à l'Église, amorphe, éteint et neutralisé par ce dirigisme funeste dont nous parlions tout à l'heure, et qui le prédispose sinon à la désertion, du moins à l'indifférence. L'Église en a déçu beaucoup. D'autre part, les élites reprennent vie, et il faut tempérer leur enthousiasme pour que les résultats du Concile, qui ne pourront tout de même être rendus efficients qu'avec le temps, ne les déçoivent à leur tour.

Parmi les autres ouvrages que nous avons sous la main, plusieurs font, pour rafraîchir les mémoires, un raccourci de l'histoire des conciles, et situent le Concile futur dans la série des grandes assises œcuméniques. — Un des tous premiers livres de ce genre est le petit volume de Mgr H. Jedin, l'historien bien connu du Concile de Trente, *Kleine Konziliengeschichte* paru en 1959 et dont la traduction française fut publiée vers la fin de 1960 : *Brève histoire des conciles* [2]. Initiation rapide, mais sûre. L'œuvre se termine par un chapitre de conclusion intitulé : *Coup d'œil retrospectif et perspectives d'avenir.* « L'annonce, le 25 janvier 1959, y lisons-nous, d'un concile œcuménique par le pape Jean XXIII a donné un démenti à tous ceux qni croyaient que le temps des conciles avait pris fin avec la définition, au concile du Vatican, de l'infaillibilité pontificale ». Et montrant que les siècles que nous avons vécus ne peuvent avoir établi un régime définitif, il nous explique que la structure interne de l'Église, « se distingue essentiellement des dictatures parce qu'elle ne supprime pas la voie propre et la responsabilité de ses membres. C'est pourquoi dit-il, les conciles œcuméniques conservent leur fonction dans la vie historique de l'Église. Peut-être doit-on faire un pas de plus et dire : Notre temps a besoin d'un concile et en facilite la réalisation ». Cette phrase, bien pesée, énonce un principe théologique très profond et trace un programme. La compétence de l'auteur se manifeste

1. *Ils attendent le Concile.* (Cahiers du Témoignage chrétien, XLIII).
2. H. Jedin, *Brève Histoire des Conciles.* Tournai, Desclée, 1960 ; in-8, 214 p.

surtout lorsqu'il traite du concile de Trente. Mais, comme dans beaucoup d'autres ouvrages allemands — par exemple dans ceux qui seront cités un peu plus loin — la préoccupation se concentre un peu trop sur la réforme protestante, et pas assez, à notre avis, sur l'Orient, dans le problème de la réunion et du Concile lui-même. Ce fait s'explique sans doute, mais il pourrait être avantageusement corrigé par une attention spéciale portée à cet aspect de la question.

Ce n'est pas le cas du petit livre sur les conciles œcuméniques écrit par le Prof. F. Dvornik [1], spécialiste byzantinologue, qui a équilibré à ce point de vue son ouvrage, traitant cependant de l'histoire des conciles d'une manière assez sommaire. En 1961 ont paru deux autres livres historiques : E. I. Watkin, *The Church in Council* [2], et Horst Dallmayr, *Die grossen vier Konzilien* [3]. Le premier s'attarde avec une certaine insistance sur la période difficile de l'histoire de l'Église en Occident, qu'il ne ménage du reste pas. Quant au second, lié à un récit de voyage, il insiste, par le fait même de son exposé, sur la valeur des quatre premiers conciles, ce qu'avait fait d'une autre manière le P. Congar dans le volume *Le Concile et les conciles*, publié en 1960 [4].

On ne peut mettre sur le même pied, quoiqu'il soit opportun de le citer ici, l'ouvrage que vient de publier H. Schauf, *De Conciliis œcumenicis*, où sont reproduites onze thèses du P. Passaglia († 1887) avec de très nombreuses annotations, dont beaucoup sont d'une utilité très actuelle pour la théologie et l'étude du fonctionnement des conciles à travers l'histoire, non moins que pour les interprétations

1. Francis DVORNIK, *The ecumenical Council* (Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, 82). New York, Hawthorn, 1961 ; in-8, 112 p.
2. E. I. WATKIN, *The Church in Council*. Londres, Darton, Longman et Todd, 1960 ; in-8, 228 p., 6/-
3. H. DALLMAYR, *Die grossen vier Konzilien*. Munich, Kösel-Verlag, 1961 ; in-8, 276 p.
4. Y. CONGAR, *La Primauté des quatre premiers conciles œcuméniques*, dans *Le Concile et les Conciles*. Chevetogne-Paris, 1960 ; in-8, 348 p., pp. 75-109. Voici, pour rappels, les titres des collaborations de ce volume déjà plusieurs fois annoncé dans *Irénikon :* O. ROUSSEAU : *Introduction ;* B. BOTTE, *La collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques ;* H. MAROT, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques ;* T. P. CAMELOT, *Les conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles ;* Y. CONGAR, *La Primauté des quatre premiers conciles œcuméniques ;* H. S. ALIVISATOS, *Les conciles œcuméniques Ve, VIe, VIIe et VIIIe ;* G. FRANSEN, *L'Ecclésiologie des conciles médiévaux* ; P. DE VOOGHT, *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle ;* J. GILL, *L'accord gréco-latin au concile de Florence ;* A. DUPRONT, *Le concile de Trente ;* R. AUBERT, *L'Ecclésiologie au concile du Vatican ;* Y. CONGAR, *Conclusions.*

des docteurs les concernant [1]. La manière de l'auteur ne s'apparente tout de même pas à celle des autres ouvrages présentés ici. Une polémique assez dure l'a mis récemment aux prises avec M. Hans Küng, dans laquelle il est peu probable qu'il ait le dernier mot [2].

* * *

Viennent ensuite une série de petits ouvrages d'initiation : Georges Huber, *Vers le Concile. Dialogue sous la colonnade de St-Pierre* [3]. Un certain Père X et un Monsieur Y se rencontrent et échangent leurs propos dans un dialogue d'une simplicité d'un autre âge, il est vrai, se poursuivant en conversations badines, mais qui mêlent aux exclamations divertissantes quelques vérités utiles.

Un autre volume du même genre, mais conçu tout autrement, mérite d'être signalé : R. Veillet, *Les États généraux de l'Église. Le Concile œcuménique* [4]. Son information est faite pour le chrétien désireux de s'initier à ce que peut être un concile, et le but sera certainement atteint à première lecture. L'originalité du livre est tout d'abord de porter un intérêt unique envers le laïcat, et ensuite d'être complété par deux études annexes. : I. L'idée de concile dans l'Orthodoxie, II. L'idée de concile dans la Réforme. Le chapitre sur l'Orthodoxie est particulièrement ouvert, cherchant même à faire entrer le lecteur dans la doctrine de la « Sobornost », et dans ce qu'elle peut avoir d'utile à l'intelligence de la valeur d'un concile. L'A. compte beaucoup sur les mises au point dogmatiques du Vatican II. « Dans la révélation chrétienne, dit-il, les vérités se tiennent et s'enchaînent, elles s'équilibrent. Il est toujours dangereux d'isoler l'une d'elles de l'ensemble du message. Le IIe concile du Vatican complètera sans doute sur ce point l'œuvre du premier ; la définition de l'infaillibilité pontificale s'équilibrerait par la mise au point de la collégialité de l'épiscopat, par la considération du lien qui unit Pierre aux apôtres, le pape aux évêques. Le pouvoir épiscopal sera précisé par rapport à celui du souverain pontife » [5].

Il est remarquable que la plupart des auteurs qui écrivent en ce

1. H. Schauf, *De Conciliis œcumenicis*. Rome, Herder, 1961 ; in-8, 178 p.
2. *Kann das Konzil auch scheitern?* par H. Küng dans *Rheinischer Merkur* du 17 oct. 1961.
3. G. Huber, *Vers le concile*. Dialogues sous la colonnade de St-Pierre. Paris, Bonne Presse, 1961 ; in-8, 126 p.
4. Voir p. 500, note 2.
5. Pp. 199-200.

moment font allusion à cette perspective de la collégialité de l'épiscopat. De toutes parts, cette question a été soulevée, et elle figure vraisemblablement en bonne place dans les demandes des évêques eux-mêmes. C'est au point que plusieurs ont crû déceler une certaine inquiétude au sein même de la Commission théologique, parmi quelques membres faisant partie du Saint-Office, qui édifieraient un bastion de résistance pour défendre la théorie de la papauté enseignée peut-être un peu trop exclusivement, depuis cent ans, et qui donnait une apparence de justification à la fermeture de l'ère conciliaire [1].

On ne pourra omettre de citer également ici la luxueuse plaquette in 4° *Histoire des Conciles par l'image*, du P. Schneider S. J., dont la traduction française a paru récemment [2], comprenant une quinzaine de pages de texte (*Les Conciles du premier millénaire en Orient* [3 p.], *Les Conciles du second millénaire en Occident* [6 p.]), un tableau des conciles œcuméniques, 4 pages d'explications des illustrations et 89 illustrations tirées des chefs d'œuvre de l'art chrétien, de reproductions de vieilles gravures etc., allant de saint Pierre au concile du Vatican et à Jean XXIII : ensemble d'une présentation parfaite et très évocatrice.

Dans le style des précédents, le petit travail de Daniel-Rops : *Vatican II, Le concile de Jean XXIII* [3] comprend dans la première partie, une brève histoire — assez faible, hélas ! — des conciles, en 50 pages ; la seconde, beaucoup meilleure, comporte des notions explicatives de vulgarisation, et est intitulée : « Qu'est-ce qu'un concile œcuménique ? » La troisième concerne les perspectives de Vatican II, perspectives doctrinales, pastorales, apostoliques et missionnaires, œcuméniques. On aimerait pouvoir s'étendre sur ce que disent les auteurs de ces divers petits volumes. Les perspectives œcuméniques sont toujours les plus neuves dans tous ces ouvrages. L'ouvrage de Daniel-Rops a utilisé largement les articles de revues parus au cours de ces derniers mois.

Un laïc, O.B. Roegele, journaliste et directeur du *Rheinischer Merkur* à Cologne, a publié un petit volume très suggestif sur ce que les laïcs attendent du concile : *Was erwarten wir vom Konzil ?*

1. C'est ainsi notamment qu'il faut interpréter l'article du P. M. R. Gagnebet, *L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal du concile selon Bolgiani*, dans *Divinitas*, V (1961), p. 431 sv.

2. *Histoire des Conciles par l'image*. Photographies de Leonard von Matt, texte par Burkhart Schneider S. J., traduction française par Roger Tandonnet S. J. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1961.

3. Daniel-Rops, *Vatican II : Le concile de Jean XXIII*. Paris, Arthème Fayard, 1961 ; in-8, 184 p., 7,50 NF.

Gedanken eines Laien [1]. On y trouve quelques phrases très courageuses dans le chapitre sur la centralisation dans l'Église, où il est montré que le développement de cette centralisation par la curie romaine, loin d'être un argument favorable à la vérité catholique — comme on l'a dit souvent dans la vieille apologétique — nuit au contraire à la crédibilité de notre Église, étant l'empêchement majeur qui écarte d'elle les dissidents, comme un «épouvantail» *(Das Schreckgespenst der kurialen Machtansprüche)* qui a paralysé les efforts d'union de l'Église d'Orient depuis le moyen âge.

A. Brandenburg a donné lui aussi un petit ouvrage riche en informations, *Evangelische Christenheit vor dem Konzil* [2], campant les principaux personnages et les principaux mouvements contemporains du protestantisme allemand devant les perspectives du Concile, sinon toujours formellement, du moins par la tendance de leurs préoccupations. L'ouvrage est préfacé par un luthérien bien connu, le Prof. P. Meinhold, de l'université de Kiel.

* * *

Venons-en maintenant à un ouvrage plus important, qui pénètre plus profondément dans les problèmes et ne craint pas de proposer des solutions : Hans Küng, *Concile et retour à l'unité* [3]. L'ouvrage est préfacé, pour son édition allemande, par le cardinal Koenig, archevêque de Vienne, et en plus, pour l'édition française, par le cardinal Liénart, évêque de Lille. En intitulant le premier chapitre « La tâche œcuménique du concile», l'auteur n'a certainement pas dépassé la réalité. Quoique beaucoup aient mis une sourdine à la première annonce, orientée davantage sur le problème de la désunion des chrétiens et sur son remède, il n'en reste pas moins que, vu l'ensemble du monde chrétien, et en dehors de tout particularisme, l'annonce de ce concile a apporté une réel « changement de climat » :

« A l'intérieur de l'Église catholique, du jour au lendemain, le retour à l'Unité des frères séparés n'a plus été le désir d'une petite avant-garde courageuse, celui de quelques personnes suscitant l'admiration, l'ironie,

1. O. B. Roegele, *Was erwarten wir vom Konzil?* Gedanken eines Laien. (Fromms Taschenbücher). Osnabrück, Fromm, 1961 ; in-8, 126 p., DM3, 80.
2. A. Brandenburg, *Evangelische Christenheit vor dem Konzil.* (Fromms Taschenbücher). *Ibid.*, 1961 ; in-8, 110 p., DM 2,80.
3. H. Küng, *Concile et retour à l'unité* (traduit de l'allemand : *Konzil und Wiedervereinigung*, Fribourg, Herder, 1960). Éd. française. Trad. par H.-M. Rochais et J. Evrard. (Coll. Unam Sanctam, 36). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-6, 182 p.

la compassion ou l'opposition, mais le désir — non seulement théoriquement affirmé, mais pratiquement vécu — de l'ensemble de l'Église (même en pays exclusivement catholiques) et de la hiérarchie »...« En dehors de l'Église catholique : c'est avec joie, que — malgré un espoir initial exagéré — les Communautés des Églises non-catholiques, membres du Conseil œcuménique des Églises, éprouvent et reconnaissent que, pour la première fois depuis le temps de la Réformation, la hiérarchie de l'Église catholique est sortie de l'attitude purement passive qui consiste à attendre, prendre ses distances, s'isoler et inviter à une rentrée dans l'Église ; et que, par l'initiative personnelle de son pasteur suprême, elle s'est appliquée à un effort vigoureusement actif de rencontre. L'espérance d'un retour à l'Unité a pris soudain un nouvel essor, lors de cette audacieuse annonce aux vastes perspectives que, sans doute, bien des théologiens circonspects auraient catégoriquement déconseillée, mais à laquelle le pape s'est décidé avec une sûreté quasi charismatique, comme il l'a écrit lui-même dans la même lettre, parlant du « Concile œcuménique, que nous avons annoncé en obéissant à une inspiration dont la spontanéité nous a frappé comme un coup soudain et imprévu dans l'humilité de notre âme » (p. 1).

« Même limité à l'univers catholique, un concile exclusivement catholique-romain sera, selon les vues du pape, un concile œcuménique, c'est-à-dire une affaire concernant tous les chrétiens » (p. 5).

Il importe de se rendre compte en effet de ce que, dans le monde du mouvement œcuménique, l'annonce du concile a eu, après quelques hésitations provenant du caractère inattendu de cette nouvelle, un écho presque plus grand que chez nous. Et ce serait mal juger de son ensemble, notamment en ce qui concerne le problème de l'unité, que de s'en référer aux commentaires minimisants qu'on a essayé d'en donner très tôt après l'annonce elle-même. Le phénomène « concile » déborde de loin les perspectives de beaucoup de ceux qui s'y croient engagés. C'est le grand mérite de M. Küng que de l'avoir fait ressortir. « Selon la conception de Jean XXIII, dit-il (p. 3), le retour à l'Unité des chrétiens séparés est lié à la rénovation interne de l'Église catholique à laquelle le prochain Concile doit apporter une contribution essentielle ». Aussi l'ouvrage aborde-t-il carrément des problèmes comme celui de la nécessité d'une rénovation de l'Église, du péché dans l'Église, des renouvellements postulés aujourd'hui, comme l'emploi de la langue vivante dans la liturgie, de l'adaptation de l'Église aux nations, de la désolidarisation de la papauté à l'égard de politique, de la réforme de la curie romaine, d'une meilleure compréhension de la tolérance, de la concentration et de l'intériorisation de la piété populaire, de la structure de l'Église en tant qu'organisation concrète. C'est bien le genre qu'il faut en ce moment, pour faire prendre conscience aux chrétiens du rôle qu'ils peuvent jouer dans les cadres extérieurs du futur Concile, en insérant

dans leur conscience les nécessités profondes qu'ils ressentent en eux et autour d'eux.

Comme complément, à ces indications concernant le livre de M. Küng, voici quelques lignes parues dans le SOEPI du 5 nov. 1961 (nº 41) qui montrent que l'ouvrage, et en général les idées de l'auteur à la suite d'une conférence récente, ont été appréciés dans les milieux du Conseil œcuménique des Églises :

« Le deuxième concile œcuménique du Vatican ne se limitera pas à traiter des affaires catholiques intérieures, malgré les efforts que l'on fait pour en restreindre ainsi la portée ». C'est ce que vient de déclarer le prof. Hans Küng qui enseigne la théologie catholique systématique à l'université de Tübingen (Allemagne). A l'enthousiasme qui avait salué l'annonce du concile, a succédé un certain désenchantement, dû en particulier « à l'intention manifeste de certains milieux du Vatican de mettre la question de la réunion à l'arrière-plan, bien que ce fût la question dont le pape avait souhaité faire le principal objet du concile. Il est maintenant certain que le concile sera un concile de l'Église catholique romaine avec des buts œcuméniques ». « Le problème de la réunion est soudain devenu la grande question pour l'Église entière et pour le monde. Les dirigeants de l'Église catholique romaine ont complètement changé d'attitude et recherchent maintenant l'unité, non plus sous la forme d'un retour des frères séparés au troupeau de Rome, mais sous la forme d'une rencontre ».

Peut-être pourrait-on regretter que M. Küng n'ait pas, lui non plus, fait entrer assez dans ses perspectives la séparation d'avec l'Orient, dont la vie liturgique eût pu apporter une direction plus ferme et un renforcement à son argumentation.

* * *

Tous les grands éditeurs catholiques, par une émulation bien explicable, ont « leur » ouvrage sur le Concile. La maison Herder de Fribourg a réussi une enquête du plus haut intérêt : *Umfrage zum Konzil*, dans laquelle plus de quatre-vingt personnalités du monde des lettres, de la religion et de diverses compétences, depuis le doyen de Cologne jusqu'à l'archiduc Otto de Habsbourg, ont répondu à la question : « Qu'attendons-nous du concile ? » [1]. Enquête de réelle valeur, d'où l'on peut dégager les constantes suivantes : revalorisation de l'Épiscopat, non seulement au point de vue théologique mais aussi par une meilleure répartition des diocèses et la multiplication des

1. *Umfrage zum Konzil*. (Coll. Wort und Wahrheit). Fribourg en Br., Herder, 1961 ; in-8, 150 p.

groupements de régions proches et d'intérêt similaire, et des contacts répétés de leurs évêques ; décentralisation à partir de la Curie romaine et désitalianisation de celle-ci ; instauration d'un régime imprégné de plus de liberté, faisant disparaître ce qui rappelle l'inquisition (index, attention trop facilement prêtée aux dénonciations, censures diverses etc) ; plus grande vigilance envers les réactions des non-catholiques dans la présentation extérieure de la religion ; plus grande ouverture du clergé aux problèmes modernes des sciences et de la culture ; abandon de l'attitude purement défensive devant les progrès de la technique et devant les droits de la personne humaine ; préoccupation marquée pour la situation tragique de l'Amérique du Sud au point de vue religieux ; application du « principe de subsidiarité » dans la participation des laïcs à la vie de l'Église pour les secteurs où le clergé peut être facilement déchargé ; diaconat et ordres inférieurs conférés à des gens mariés ; présence du laïcat dans les services diplomatiques de l'Église et dans l'organisation de « *public relations* » ; instauration de la langue vulgaire dans la liturgie etc.

Cet ouvrage, de très haute qualité, est une des meilleures contributions à la préparation non officielle du concile. Les collaborateurs, qui ont tous signé, appartiennent au monde catholique de langue allemande (Allemagne, Suisse, Autriche). On sait que le cardinal Koenig, de Vienne, avait spécialement encouragé ses fidèles à s'exprimer en toute liberté sur les problèmes concernant l'Église et le monde.

* * *

Les ouvrages recensés jusqu'à présent émanaient tous d'auteurs catholiques. En voici un : *Opinions sur le concile* par Pierre Bourguet, président de l'Église réformée de France, et de l'Alliance réformée mondiale, qui est écrit par un protestant [1] ; la réserve vaut à peu près la méfiance dont certains catholiques, qui ne sont pas de la jeune génération, entourent facilement tout ce qui vient du protestantisme. L'auteur veut du reste, il ne s'en cache pas, refroidir à l'approche du Concile l'enthousiasme de quelques uns de ses coreligionnaires. Au fait, les vieux préjugés ne sont pas vaincus, et un certain pessimisme qu'on rencontre ici pourrait à la rigueur trouver sa justification dans un résultat partiel du concile, pour celui qui

1. Pierre BOURGUET, *Opinions sur le concile*. Fascicule spécial de *La Revue réformée* XII, nº 45, 1/1961.

ne chercherait pas à dépasser quelque peu les prémisses. Or les prémisses seront — elles le sont déjà — dépassées par la création d'une atmosphère entièrement nouvelle dans les rapports entre les diverses confessions.

C'est vrai, comme le dit M. Bourguet, que les affirmations de Barth sur le catholicisme à Amsterdam ont été dures, mais elles ne s'harmonisent plus tout à fait avec la pensée catholique ; c'est vrai que l'état de minorité perpétuelle a été prôné dans le catholicisme pour de la vertu, mais l'expérience des régimes totalitaires d'une part, et la nécessité d'une adaptation, de l'autre, ont fait rejeter pleinement cette attitude aujourd'hui dans le catholicisme, et nous sentons, sur ce point, que nous avons l'appui des plus ouverts dans la hiérarchie. Par contre, nous sommes d'accord avec l'auteur — nous l'avons du reste déjà dit, — que ce sont plutôt les non-catholiques qui, toute proportion gardée s'intéressent au Concile avec la convergence la plus uniforme : celle de l'unité (p. 54). Enfin nous espérons, —et ceux qui sont le plus au courant des choses conciliaires l'espèrent avec nous — que le Concile rendra à l'Église catholique un caractère évangélique plus authentique. « Si c'est un catholicisme évangélique qui naît au Concile, dit M. Bourguet, il n'y aura pas trop d'invités pour se réjouir à son baptême » (p. 57). Le tout est de s'entendre sur le mot « évangélisme ». Il y a un retour à l'évangile qui est de toutes les confessions et de tous les temps. Il se manifeste en ce moment dans le catholicisme.

Au demeurant, cet ouvrage, qui représente certainement l'opinion de beaucoup de protestants conservateurs, apporte une vérification utile de l'attitude réformée courante dans la question du Concile. Cependant, nous persistons à croire que les mouvements les plus en pointe et qui ont le plus d'avenir dans le protestantisme, sont moins gênés dans leurs appréciations que l'auteur du présent opuscule.

Nous ne pouvons citer ici les articles de toutes confessions qui ont parlé du Concile — le plus souvent avec intérêt et bienveillance. Il y en a eu des centaines. Référons-nous toutefois à quelques un des ceux qui ont été commentés ou reproduits dans cette revue, comme ceux du professeur A. Alivisatos [1], de Mgr l'Évêque Cassien [2], du P. Florovsky [3], tous trois Orthodoxes, du Prof. Skydsgaard [4], luthérien. Plusieurs revues catholiques ont consacré un ou deux fascicules

1. *Irénikon*, 1959, p. 318.
2. *Ibid.*, 1961, p. 232.
3. *Ibid.*, 1959, p. 319
4. *Ibid.*, 1961, p. 395.

entiers à traiter du concile. Pour ne citer ici que les publications de langue française, mentionnons, outre celle déjà indiquée ci-dessus (p. 500), un ensemble d'articles parus dans *la Revue nouvelle* (15 décembre 1959) : *Dans l'attente du concile*, articles dont plusieurs ont été remarqués, notamment ceux qui émanaient de laïcs [1]. Mentionnons aussi un important fascicule de *Lumière et Vie*, intitulé *Le concile œcuménique*, dont les contributions dépassent l'actualité et constituent des études qu'on ne pourra négliger dans l'ensemble de la littérature conciliaire [2]. Même remarque pour deux fascicules de la revue *Évangéliser* : I *Dans l'attende du Concile* ; II *Le concile et la pastorale* [3].

* * *

Enfin — et c'est peut-être par là que nous aurions dû commencer —, un certain nombre d'évêques ont écrit des ouvrages ou des lettres pastorales sur le Concile, et on ne peut omettre ici d'en signaler quelques uns. Ils viennent compléter et étayer les nombreuses allocutions que le Saint-Père a faites et fait encore sur cette question qui lui tient tant à cœur. La *Civiltà cattolica* publie du reste dans presque tous ses fascicules bimensuels un elenchus de toutes ces lettres, ainsi que d'autres publications sur le Concile. On peut y trouver l'information la plus complète

Mieux qu'une lettre pastorale, c'est un ouvrage entier *Le concile œcuménique* qu'avait donné en 1960 Mgr Jaeger, archevêque de

1. *La Revue nouvelle*, XXX, nº 12 (15 décembre 1959) : R. AUBERT, *Qu'est-ce qu'un concile?* ; R. ANDRÉ, *L'Église à l'heure de Jean XXIII* ; J. FRISQUE, *La théologie de l'Église* ; A. MOLITOR et L.-E. HALKIN, *Procédures dans l'Église et mentalité contemporaine* ; J. DELFOSSE, *Les requêtes des fidèles au point de vue de la pastorale*, p. 532 ; F. HOUTART, *Les structures de l'Église* ; O. ROUSSEAU, *Perspectives œcuméniques*.

2. P. Th. CAMELOT, *Les conciles œcuméniques dans l'Antiquité* ; M. B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Les conciles œcuméniques du second millénaire de l'histoire de l'Église* ; J. HAMER, *Le concile œcuménique, engagement de toute l'Église* ; Y. CONGAR, *Le concile, l'Église et « les autres »* ; R. G. GEREST, *Les conciles œcuméniques d'union* ; G. RACOVEANU, *L'œcuménicité du point de vue orthodoxe* ; J. BOSC, *Théologie conciliaire de la Réforme*.

3. *Evangéliser*, nº 84 (mai-juin 1960) : R. SNOEKS, *Concile œcuménique et collégialité épiscopale* ; J. HAMER, *Le concile œcuménique et l'unité* ; P. DE VOOGHT, *Vision du passé et perspective d'avenir* ; P. KOVALEVSKY, *L'Orthodoxie devant le concile* ; et nº 85 (juillet-août 1960) : R. POELMAN, *Concile et pastorale* ; J. GROOTAERS, *Tâches œcuméniques du laïcat* ; P. LEEMANS, *Adaptations pastorales au service de l'unité* ; T. DHANIS, *Concile œcuménique et conscience chrétienne* ; C. J. DUMONT, *Que sera le prochain concile?*

Paderborn, membre du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens [1]. Son attention se porte surtout sur le problème de l'unité et sur la nécessité de veiller à la probité et au souci psychologique de bienveillance et d'ouverture envers les non-catholiques. C'est ainsi que, parlant du concile de Florence, il rappelle la funeste manie des Latins de tout traiter par syllogismes, ce qui, au dire du métropolite Isidore de Kiev, un des principaux unionistes grecs de l'époque, n'avait fait qu'accentuer encore la division de l'Église en agrandissant et en durcissant les oppositions.

On a beaucoup parlé de la lettre collective que l'Épiscopat néerlandais a adressée aux catholiques de leur pays sur le Concile, et dans laquelle une insistance particulière était mise sur le laïcat, sur la communauté ecclésiale et sa liaison avec la hiérarchie, sur le sens chrétien collectif et le magistère ecclésiastique [2]. « A cause de l'interruption prématurée du 1er concile du Vatican, y lisons-nous, la définition séparée du dogme de l'infaillibilité pontificale donne l'impression d'être complètement isolée du reste. En fait, cette infaillibilité personnelle s'intègre dans l'infaillibilité ministérielle de l'épiscopat universel qui, de son côté, est porté par l'infaillibilité de la communauté croyante tout entière ». De telles déclarations révèlent le contexte dans lequel se meut la préparation conciliaire actuelle. Il est manifeste que nous nous trouvons à ce point de vue dans un très grand tournant de l'histoire de la pensée chrétienne, tournant qui pourra avoir d'étonnantes répercussions sur la vie de l'Église et par ricochet, sur la restauration de l'unité.

De la lettre pastorale de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, nous relevons comme point important, signalé parmi les buts du Concile, outre un grand encouragement donné au laïcat, la pénétration des

1. *Das ökumenische Konzil*, Paderborn, 1960 ; 3e éd., in-8, 168 p., Cfr *Études*, janvier, 1961, p. 62-64.

2. *Lettre collective de l'épiscopat néerlandais sur le Concile.* Texte français dans *La Documentation catholique*, no 1354, du 18 juin 1961. Sous titres : La visibilité de la grâce ; Sacerdoce et laïcat ; Sens chrétien de la communauté ecclésiale et magistère hiérarchique ; Le sens chrétien et le concile ; « Le Concile, célébration liturgique ; Le Concile et les problèmes actuels ; Le monde chrétien à la recherche de l'unité ; Concile et renouveau de vie ; Amour de l'Église et autocritique ». Cette lettre a été très remarquée à l'étranger. Elle vient de paraître en français, en fascicule séparé, chez Desclée de Brouwer, et est retenue comme un document fondamental qui est commenté dans les cercles d'études. Elle a paru en allemand dans la *Herder Korrespondenz* (mars, 1961, p. 264-275) et en espagnol dans la collection *Ecclesia* de Madrid. — Il semble qu'on y ait mis une sourdine en Italie.

vrais principes évangéliques dans le monde moderne, « la loi de l'Évangile devant arriver, selon le Saint-Père, jusqu'à englober et pénétrer toute ce qui vient de la rosée du ciel et de la fertilité de la terre »[1]. A cette fin, il insiste sur l'importance de la doctrine du Corps mystique du Christ, dont l'oubli a laissé se développer dans l'enseignement de la religion un beaucoup trop grand nombre d'éléments juridiques qui ont trop facilement étouffé l'esprit évangélique. « Y aura-t-il, se demande-t-il en finissant, une sorte de tension au concile entre les pasteurs et les juristes ? » Pas nécessairement, répond-il, « mais même si cette tension devait se produire, elle serait bénéfique. Car la puissance juridique du droit positif de l'Église a pour mission de servir la vie, non de la paralyser dans des règles trop rigides et dépassées par les événements de l'histoire. Elle doit pourvoir à la transmission de cette vie divine dont Jésus avait dit : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, la vie en abondance » (*Jn* 10, 10 ; p. 31).

En somme, le tour d'horizon que ces ouvrages et articles de revues nous ont donné de faire, rend optimiste[2]. Cette euphorie est-elle justifiée ? Il arrive que ceux qui fréquentent certaines commissions conciliaires passent de la joie au scepticisme puis au découragement, ce qui ne les empêchent pas de reprendre haleine. Ils sont au centre du travail ; mais ils ne sont que là. Or, le concile est une affaire de toute l'Église. Jamais on n'a pu s'en rendre compte comme au cours de ces deux dernières années. L'Église est répandue sur la terre de par la volonté de son divin Fondateur. C'est là, répandue et dispersée, qu'elle vit et se propage. C'est là que se trouve l'essentiel de son mouvement.

D. O. R.

---

1. Impr. Mallez, Cambrai, s. d. (1961), p. 19.
2. Deux nouvelles publications nous parviennent au moment où nous terminons ces lignes : *Un Concile pour notre temps* (Coll. Rencontres, 62), Paris, Éd. du Cerf 1961, in-12, 250 p. — *Vœux pour le Concile. Enquête parmi les chrétiens.* N° spécial de la revue *Esprit*, déc. 1961 (plus de 200 p. du fascicule). Nous devrons revenir sur ces publications, spécialement sur la seconde, en raison de son caractère interconfessionnel.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — La COMMISSION CENTRALE préparatoire au concile a repris ses travaux le 7 novembre. Parmi les sujets étudiés figurait celui de l'invitation des non-catholiques comme observateurs au concile. Au fur et à mesure que les autres commissions et secrétariats transmettent leurs schémas à la commission centrale, le travail de celle-ci s'intensifie et on prévoit qu'à partir du début 1962 ses sessions se multiplieront.

Pour le futur historien de toute cette période préconciliaire, il y aura bien des choses curieuses à analyser qui ne peuvent être approfondies aujourd'hui et demanderont un certain recul. Nous pensons ici tout naturellement au thème de l'unité chrétienne dans les préparatifs du concile. Il existe indéniablement sur ce sujet une grande imprécision, voire de la confusion et de l'hésitation. Or, ceci n'est pas sans risque pour la réussite du futur concile. Au cours d'une récente tournée de conférences en Suisse, le cardinal BEA a fait remarquer à ses auditeurs que si l'on fait prier pour que le concile atteigne son but, cela implique qu'il pourrait ne pas l'atteindre, c'est-à-dire qu'il pourrait échouer dans son effort de réforme et de renouveau. Lyon (1274) et Florence (1439) sont donnés en avertissement [2]. Le professeur Hans KÜNG, de Tubingue, dans un article très remarqué [3], où les mêmes appréhensions trouvent une expression particulièrement vigoureuse, donne comme exemple à éviter le Ve concile du Latran (1512-1517), dont l'échec fut désastreux pour l'Église.

Il est de toute évidence — et certains milieux influents ne devraient pas faire affront à de larges cercles du monde chrétien

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. *Der Christliche Sonntag* (Fribourg), 29 oct., p. 347.
3. *Kann das Konzil auch scheitern?*, dans *Rheinischer Merkur*, 27 oct., p. 12 (à paraître en français dans *La Revue Nouvelle* du 15 janvier).

(qui l'avaient bien compris) en tâchant de l'escamoter — que l'intention la plus profonde du Saint-Père en convoquant le concile était la réalisation de l'union des chrétiens. On s'étonne que des esprits rompus à la scolastique puissent oublier que ce qui est premier dans l'intention ne l'est pas nécessairement dans l'exécution ; c'est cependant l'intention qui devra commander l'exécution, faute de quoi toute l'entreprise serait vouée à un échec certain. C'est pourquoi l'alternative qu'on voudrait introduire : concile d'union *ou* concile de réforme, crée un faux problème qui inquiète fort tous ceux qui sont davantage en contact direct avec les réalités dont il s'agit ici. Certes, ceux-là ne sont pas naïfs au point de croire que le concile sera capable de réaliser l'unité tant désirée — bien que ce pourrait être un manque de foi de leur part, car « pour Dieu rien n'est impossible » — mais c'est créer un brouillard que de vouloir réduire le concile à un « fait intérieur de l'Église catholique », comme l'a fait encore récemment Mgr Pericle FELICI dans une conférence prononcée à Turin [1]. Le Secrétaire de la commission centrale s'est attiré ces derniers temps plusieurs fois la critique de la grande presse catholique qui ne cache pas son énervement en constatant le contraste trop marqué entre les intentions explicites du Saint-Père et « ce qui peut sembler être, sinon une opposition, du moins une sourdine, de la part de certains hauts prélats de la Curie » [2]. Nous nous rappelons ici les doléances du patriarche grec-catholique, S. B. MAXIMOS IV, qui, dans une interview devenue célèbre, disait : « On a l'impression que les intentions généreuses du Saint-Père

1. *OR*, 18/19 sept. ; tr. fr. *DC*, 5 nov., col. 1356. — Il est naturel qu'en face de telles affirmations répétées on entende de plus en plus, du côté non catholique des déclarations dans le sens de celle de l'évêque russe, Mgr SERGE de Perm : « Le prochain concile œcuménique de l'Église catholique est une affaire purement intérieure ; il ne sera pas la voix de la plénitude de l'Église, l'expression de la pensée du monde chrétien entier ». Cfr *ŽMP*, 1961, n° 9 (sept.), p. 40. La même chose est dite, selon les cas, sur différents tons.

2. *Études*, oct., p. 106. On parle ici de la lettre pastorale que l'archevêque-évêque de Barcelone a consacrée récemment au problème de l'unité chrétienne, lettre bien conforme au cadre spécial de son pays d'origine, mais à laquelle Mgr Felici a cru devoir donner une portée universelle en offrant une longue présentation dans *OR* du 27 août. — Ajoutons qu'en Espagne aussi quelque chose commence à bouger. Cfr à ce propos Jean MISSER, *Le travail œcuménique en Espagne*, dans *VUC*, avril 1961, p. 36-37.

n'ont pas eu l'heur de plaire à certains milieux qui se sont mis en devoir d'atténuer les déclarations du pape, de les détourner de leur sens obvie, tant et si bien qu'à les croire, dans ce concile de l'union, il ne sera même pas question de l'union ». « Il y a là, poursuivit le patriarche, de quoi faire désespérer... »[1]. Cependant, en cette même occasion, le patriarche a parlé de l'union comme d'une « idée-force qui, une fois déclenchée, doit nécessairement faire son chemin », et depuis lors il a pu avoir la consolation de constater la vérité de cette remarque, entre autres, par la création du Secrétariat pour l'Unité comme un des organismes préparatoires au prochain concile.

Sans doute, on devra encore patienter quelque temps devant certaines attitudes contradictoires, dues au fait que plusieurs commencent seulement à s'ouvrir à des problèmes sur lesquels d'autres ont pu réfléchir déjà depuis une trentaine d'années. Un exemple typique de contradiction de ce genre se rencontre encore dans la revue romaine *Divinitas*, nº 3, 1961. Notons-y d'abord l'excellent article de Mgr PHILIPS, professeur à l'Université de Louvain, intitulé *Un peuple sacerdotal, prophétique et royal*, où, après avoir parlé de la fonction prophétique du laïcat et des missions catholiques, l'A. conclut à propos des dissidents :

> « Pour aplanir les voies d'accès psychologiques, nous reconnaîtrons humblement nos fautes personnelles. Pas plus que nos pères nous n'avons toujours vécu en parfaits catholiques. Leur sainteté comme la nôtre a connu des éclipses et des faiblesses. Il arrive encore qu'un frère nous quitte dans la conviction de se rapprocher du Christ en s'écartant du catholicisme. Cela nous donne à réfléchir et, dans tous les cas, cela nous avertit de la nécessité d'une charité plus opérante et plus universelle. Si nous humilions ceux qui se trompent et si nous essayons de rétablir notre empire sur eux, nous laissons transparaître en notre propre chef une fausse conception du règne du Christ. Triompher de la confusion des autres est une preuve d'égoïsme » (p. 703-704).

Ces phrases, comme du reste tout l'article, tranchent singulièrement sur d'autres pages du même recueil qui en sont presque la négation, spécialement sur un article intitulé *De necessitate*

1. Cfr *Irénikon*, XXXIII (1960), p. 199.

magisterii, qui avait déjà été imprimé tel quel dans le fascicule précédent de la même revue, et qu'on a cru, chose étrange, devoir reproduire une fois encore, ainsi que sur un autre *De necessitudine theologiam inter et Ecclesiae magisterium* où sont reprises de vieilles querelles pénibles, qui ne pourront que justifier à nouveau les plaintes des théologiens. Pourquoi fallait-il, après l'article de Mgr Romeo, paru dans un fascicule antérieur de la même revue, et qui a déjà mis dans l'embarras les chercheurs sincères et diligents, se livrer à cet assaut inopportun ? On est étonné de voir des tendances aussi opposées se manifester dans la même publication. Vraiment la main gauche ignore ici ce que fait la main droite — seul principe évangélique qui puisse nous apporter en l'occurence quelque consolation. [1]

Signalons le fait assez significatif et nouveau dans l'histoire de l'Église que S. S. JEAN XXIII a nommé l'évêque grec-catholique de Križevci (Yougoslavie du Nord), Mgr Gabriel BUKATKO, archevêque-coadjuteur de l'archidiocèse latin de Belgrade, avec droit de succéder à l'actuel archevêque Mgr Joseph UJČIĆ [2].

Les évêques catholiques melkites ont tenu, sous la présidence de S. B. le patriarche MAXIMOS IV, leur SYNODE ANNUEL à la résidence patriarcale d'Aïn-Traz (Liban), du 18 au 20 septembre 1961. Les Pères du synode on examiné, entre autres, diverses questions relatives à l'union des Églises et à la préparation du prochain concile. Ils ont fait aussi des démarches pour entrer en

1. *SŒPI*, 9 juin, p. 7, a relevé l'article de Luigi CIAPPI, paru dans *OR*, où l'idée du « retour des frères séparés » est relancée avec la fière assurance que « l'Église catholique a tout à donner et rien à recevoir ». — Mais l'organe de presse de Genève a cité plus d'une fois d'autres déclarations de source catholique qui témoignent d'un contact plus réel et théologiquement plus réfléchi avec la problématique de la désunion des chrétiens.

2. Ce fait manifeste singulièrement l'évolution des idées quand on se rappelle ce que dit la Constitution de Benoît XIV *Etsi pastoralis* : (Latinus ritus) « ob suam praestantiam, eo quod sit ritus sanctae Romanae Ecclesiae, omnium ecclesiarum matris et magistrae sic supra Graecum ritum praevalet, maxime in Italicis regionibus, ubi Latinis episcopis Graeci subjecti sunt, ut non modo ab ipso ad Graecum transitus nullatenus permittatur ; verum etiam a Graecis semel assumptus, absque apostolica dispensatione deseri nequeat ». Cfr Revue *Apollinaris* 1933, p. 74. — A moins que notre cas ne signifie simplement la suppression d'un diocèse grec-catholique et (ou) le passage d'un évêque oriental au rite latin.

relation plus étroite avec les catholiques maronites du Liban. A cette fin ils ont envoyé deux évêques et le secrétaire du synode en députation auprès de S. B. le patriarche maronite Pierre MEOUCHI, pour passer en revue avec lui les questions religieuses du Proche-Orient qui intéressent les deux communautés [1]. Il fut décidé en outre d'adresser un message à S. S. le patriarche œcuménique ATHÉNAGORAS de Constantinople et aux délégués des Églises orthodoxes réunis à Rhodes en septembre dernier. Voici le texte de ce message fraternel :

« A Sa Sainteté Athénagoras, Patriarche oecuménique, Rhodes. Demandant humblement à Dieu pour tous les chrétiens « l'unité de la Foi et la Communion du Saint-Esprit, en nous recommandant les uns les autres et toute notre vie au Christ notre Dieu », nous le supplions, Lui « qui a promis d'exaucer leurs prières à deux ou trois qui seraient réunis en son noms », d'accomplir les saints désirs de ses serviteurs, les prélats bien-aimés, les délégués de l'Orthodoxie de partout réunis en l'île de Rhodes. Qu'Il « fasse luire dans leur cœur » et dans le nôtre « la pure lumière de sa divine connaissance » pour qu'enfin il soit donné à tous ceux qui « baptisés dans le Christ se sont revêtus de Lui » de glorifier unanimement dans son Univers et de louer d'une seule bouche et d'un seul cœur le nom tout honorable et magnifique du Père, du Fils et du Saint-Esprit » [2].

U.R.S.S. — Un CONCILE DES ÉVÊQUES de l'Église orthodoxe russe s'est réuni au monastère de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge, le 18 juillet dernier [3]. Sa tâche principale consistait à mettre de l'ordre dans la vie des paroisses, étant donné, comme le fit comprendre le patriarche Alexis dans son discours d'ouverture, qu'en beaucoup d'endroits cela laissait énormément à dési-

1. Il faut se réjouir de cette prise de contact entre les diverses communautés catholiques non latines du Proche-Orient. Il faudra un effort conjoint et une entente commune pour résoudre des problèmes comme celui exposé dans la récente brochure du Patriarcat grec-melkite, *Catholicisme ou Latinisme. A propos du Patriarcat latin de Jérusalem* (Harissa 1961). Nous comptons revenir sur cette publication importante.

2. Cfr *Bulletin de la Paroisse Grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre* (Paris), oct., p. 17 ; et *POC*, juil.-sept., p. 267.

3. A ce sujet, cfr *ŽMP*, nº 8 (août), pp. 5-29 ; nº 9, pp. 14-19. Depuis le concile de 1917 qui restaura le patriarcat, d'autres conciles de l'Église orthodoxe russe ont eu lieu en 1943, 1945 et 1948.

rer. De nombreuses plaintes étaient parvenues non seulement à la patriarchie, mais aussi à la Commission (gouvernementale) pour les Affaires de l'Église orthodoxe russe et même jusqu'au Conseil des ministres de l'U.R.S.S. : « Les membres du clergé se plaignent des organes exécutifs des paroisses ; les membres de ces organes exécutifs se plaignent des supérieurs des paroisses et du clergé paroissial ; et les uns et les autres se plaignent du patriarche et du Saint-Synode qui, dit-on, ne se soucient aucunement de ces plaintes » (p. 5). Le patriarche souligna d'abord la nécessité de réunions plus fréquentes des évêques pour résoudre par une délibération en commun *(sobornym razumom)* les différentes questions posées par des situations et des circonstances nouvelles. En avril, signala le patriarche, les autorités civiles ont de nouveau attiré l'attention sur les multiples cas de violation par le clergé de la législation soviétique sur les cultes. Il s'agit surtout de respecter les droits des organes exécutifs sur la gestion des finances et des affaires économiques. Les nouvelles prescriptions, fixées dès le 18 avril par le Saint-Synode, libèrent entièrement les curés de ces préoccupations matérielles pour leur permettre de se consacrer uniquement aux besoins spirituels de leurs ouailles, tandis que les organes exécutifs laïques seront directement responsables devant les autorités civiles, ainsi que l'exige la loi du pays. En répondant à quelques objections, le patriarche estime que ce règlement est conforme à l'Écriture (*Actes* 6, 2-3) et que l'autorité morale du curé doit suffire à faire respecter ses opinions. Le patriarche exprima sa satisfaction de constater qu'à cette occasion les autorités ont souligné une nouvelle fois l'obligation pour les organismes soviétiques de respecter la liberté de conscience et de ne pas permettre que les sentiments des croyants soient offusqués. « Cela est pour nous, a-t-il dit, un nouveau témoignage de l'invariable attitude bienveillante de notre Gouvernement envers notre Église et doit susciter en nous des sentiments de gratitude ».

Cette déclaration, approuvée unanimement par les évêques présents, ne peut provoquer chez beaucoup d'autres que des sentiments d'étonnement après les nombreuses informations de différentes sources qui font état des graves oppressions dont

l'Église orthodoxe en U.R.S.S. a été l'objet ces derniers temps [1]. Mais il est possible que cette autocritique de l'Église russe doive servir à jeter un voile sur ce récent passé pénible et qu'un nouveau *modus vivendi* lui assurera une nouvelle période de répit, surtout en raison du fait que, par ses relations actuelles avec l'étranger, l'Église de Russie jouit pour le moment de l'attention des chrétiens du monde entier [2]. En tout cas, le XXIIe congrès du Parti, en octobre dernier, a encore bien marqué qu'il n'y avait pas de place pour la religion dans la société soviétique ; de ce point de vue, il n'y a donc pas lieu de se faire la moindre illusion [3].

Signalons dans le *Bulletin* de l'Institut pour l'étude de l'U.R.S.S.(Munich), juin 1961, N. TEODOROVICH, *The Episcopate and Diocesan Network of the Moscow Patriarchate* (p. 44-52) où apparaissent bien les grandes difficultés de l'Église orthodoxe russe à maintenir le niveau de l'épiscopat, tant du point de vue quantitatif que qualitatif, et sa liberté vis-à-vis de l'État [4].

1. Sur ce point, notamment pour ce qui concerne la virulence renouvelée de la propagande athée, nous nous contentons cette fois de renvoyer à la documentation du Conseil œcuménique des Églises, *Current developments in the Eastern European Churches*. Les nos 2, 3 et 4 de l'année 1961 contiennent de nombreuses données sur ce sujet.

2. A l'ordre du jour du concile des évêques du 18 juillet figurait aussi la question de l'entrée de l'Église orthodoxe russe au Conseil œcuménique des Églises. C'est l'archevêque NIKODIM de Jaroslavlj et Rostov qui lut un rapport à ce sujet. D'autres points du programme concernaient l'augmentation du nombre des membres permanents du Saint-Synode et la participation de l'Église orthodoxe russe au congrès mondial panchrétien pour la paix, à Prague, 13-18 juin de cette année, congrès dont certaines déclarations peu délicates ont, comme on sait, froissé tant de catholiques (et avec eux, beaucoup d'autres chrétiens).

3. *Filosofskie Nauki*, n° 3, 1961, p. 16 reconnaît qu'en 1960 dans la seule Ukraine plus de 500 églises ont été fermées pour violation de la législation soviétique sur les cultes religieux. On ne parle pas ici d'irrégularités d'ordre financier, mais — ce qui semble être en général le vrai motif des interventions judiciaires — d'activité religieuse trop exubérante : « On organise des processions religieuses sans autorisation de l'autorité locale, on célèbre des cérémonies et des services religieux dans les maisons privées ». Cfr *Russia cristiana, ieri e oggi*, oct. 1961, p. 23.

4. Notons dans *Signes du Temps*, juil., P. SABANT, *Les catholiques de l'U.R.S.S.*, p. 15 s. Dans *HK*, sept., p. 568 s., *Die Juden in der Sowjetunion ; HK*, nov., p. 88 s., *Die Russische Kirche am Vorabend von Neu-Delhi.*

Allemagne. — L'AFFLUENCE considérable en Allemagne Fédérale d'ouvriers et d'ouvrières GRECS (à côté de beaucoup de milliers d'Italiens et d'Espagnols) a placé l'exarchat grec de l'Europe Occidentale et Centrale, aussi bien son archevêque, Mgr ATHENAGORAS (résidant à Londres), que son évêque auxiliaire, Mgr CHRYSOSTOME (résidant à Vienne en Autriche), presque subitement devant un amas de problèmes pastoraux imprévus. Le premier accord passé entre Bonn et Athènes prévoyait l'envoi en Allemagne de plus de 50.000 ouvriers et ouvrières ; 25 à 30 mille sont arrivés en 1960 ; le 30 septembre 1961 ils étaient déjà 52.845, car au début de juin les représentants des deux gouvernements chargés de régler l'envoi de cette main d'œuvre avaient convenu d'en augmenter encore le nombre et d'en améliorer les services *(Betreuung)*. Des bureaux seraient institués à cet effet à Francfort, Munich, Stuttgart et Cologne.

Jusqu'au 1er janvier 1961 il n'y avait en Allemagne Fédérale que six communautés grecques : Munich, Berlin, Hambourg, Francfort, Stuttgart, Düsseldorf, avec six églises et six prêtres. Sauf à Munich, ces communautés sont d'érection très récente, c'est-à-dire depuis 1954. Dans un long voyage à travers le pays accompli du 20 février au 10 mars, par l'archevêque et l'évêque nommés en compagnie de l'évêque auxiliaire de Paris, Mgr MELETIOS, les prélats ont pu se rendre compte de l'état des choses, et ils ont décidé l'érection de nouvelles communautés paroissiales à Nuremberg, Tubingue, Heidelberg, Cologne, Aix-la-Chapelle, Munster, Hanovre et Bonn, qui seront les centres de la nouvelle organisation. Le protosyncelle de Londres, l'archimandrite Timotheos KATSIYIANNIS qui a la surveillance de la partie méridionale, s'est établi à Nuremberg ; l'archimandrite Anthimos DRAKONAKIS (jusqu'ici à Berlin) sera chargé de la partie septentrionale du pays. Pour le moment il y a déjà des prêtres établis (en plus des six premiers) à Bonn (un étudiant), et à Cologne. Partout ils ont trouvé une collaboration effective de la part des autorités évangéliques et catholiques (*AA*, 29 mars), ce qui n'empêche que les conditions dans lesquelles ces prêtres sont à l'œuvre en Allemagne sont des plus difficiles, étant donné surtout que ces ouvriers, comme il a été convenu, ne paient pas le *Kirchensteuer.*

Depuis le 10e Kirchentag évangélique à Berlin, 19-23 juillet de cette année, la TENSION entre l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) et les autorités d'Allemagne orientale n'a fait que croître. Le nouveau président de l'EKD, le pasteur Kurt SCHARF, s'est vu interdire, le 1er septembre, de regagner son domicile dans Berlin-Est. Ensuite ce fut le pasteur GRÜBER à qui, le 30 septembre, a été refusé le passage vers le secteur oriental. Pour éviter la division de l'EKD en deux parties entièrement séparées, l'évêque luthérien H. LILJE, de Hanovre, a demandé l'intervention du Conseil œcuménique des Églises. Dans le *Sonntagsblatt*, l'évêque rappelle que le C.O.E. « a apporté son soutien à la cause des chrétiens opprimés d'Asie et d'Afrique. Si le Conseil se taisait soudain (en ce qui concerne l'Allemagne), on pourrait mettre en doute la sincérité de ses efforts en faveur de l'unité chrétienne ». L'évêque a également déclaré que, selon les rapports venus d'Allemagne orientale, le mouvement d'appui pour l'Église se renforce en proportion des pressions gouvernementales. Le nombre des assistants aux cultes va croissant et le ministère des pasteurs est toujours davantage sollicité [1].

Amérique latine. — La deuxième CONFÉRENCE ÉVANGÉLIQUE LATINO-AMÉRICAINE, réunie près de Lima, du 23 au 27 juillet, a constaté les progrès rapides et considérables du mouvement évangélique en Amérique latine. Une enquête dont les résultats ont été analysés par le professeur T. J. LIGGETT, de Porto Rico, révèle que ce continent compte neuf millions de protestants, soit environ 5 % de la population. Le BRÉSIL en compte plus de quatre millions, le CHILI et le MEXIQUE chacun un million environ. Mais on a relevé en même temps que, malgré cet essor, les nombreuses divisions si typiques de la situation ecclésiastique sud-américaine constituent un obstacle des plus graves au témoignage chrétien. Le professeur José Miguez BONINO, de Buenos-Aires, a souligné la nécessité du dialogue avec l'Église catholique : « Pour certains, l'Église catholique romaine ne peut changer. C'est là mettre des limites à la puissance de Dieu ». Deux cent

1. *SŒPI*, 3 nov., p. 4. Aussi *HK*, oct., p. 20 ss.

quarante délégués, représentant cinquante dénominations, ont assisté à cette conférence [1].

Angleterre. — Lors de son intronisation comme archevêque de Cantorbéry, le 27 juin dernier, le Dr. Arthur Michael RAMSEY a souligné l'importance de deux causes qui lui tiendront particulièrement à cœur dans sa nouvelle fonction : la recherche de l'unité chrétienne et une plus grande liberté de l'Église anglicane par rapport au pouvoir temporel.

Pour le second point, il s'agit surtout de plus grandes facilités en matière liturgique et d'une participation plus grande de l'Église dans la nomination des évêques. En novembre, les archevêques de Cantorbéry et d'York ont annoncé la création d'une nouvelle commission chargé de réexaminer la méthode de nomination par la Couronne [2]. Le nouvel archevêque d'York, le Dr. Frederick Donald COGGAN, a été intronisé le 13 septembre.

Athos. — Dans sa circulaire nº 1164 du 15 juillet 1961, le Saint Synode de l'Église de Grèce a de nouveau prié les métropolites de RENVOYER à la Sainte Montagne les moines, hiéromoines ou hiérodiacres qui, avec ou sans la permission des autorités hagiorites, se trouveraient dans leurs éparchies. La mesure ne vise pas les étudiants universitaires ni les fonction-

1. *SŒPI*, 11 août, p. 3. Cfr J. MISSER, *Urgence et difficultés d'un œcuménisme hispano-américain*, dans *Perspectives de Catholicité*, 1961, nº 3, 178-187. Et A. CANEDO, *Catholicisme et Protestantisme en Amérique latine*, dans *Rythmes du Monde*, 1961, nº 2-3, 172-187 (tout le fascicule est consacré au thème « Le Christ en Amérique latine »).

2. *CT*, 10 nov. — L'opinion publique a été assez agitée ces derniers temps quant à ce problème. Cela a même pris une allure quelque peu dramatique lorsque le chapitre de la cathédrale de Londres a procédé, le 12 août, à l'élection du nouvel évêque de Londres, cérémonie de pure forme après la nomination par la Reine sur proposition du premier ministre. Le maître de chapelle, le chanoine COLLINS, a causé quelque émoi en s'écriant en plein chapitre : « Tout cela est une farce, un vestige du temps passé ! » Cfr *CT*, 18 août. — Remarquons cependant qu'en général ces revendications n'impliquent pas la volonté d'aboutir à une complète séparation de l'Église et de l'État *(disestablishment)*. Si cela doit arriver, a dit le Dr. Ramsey dans son discours d'intronisation, ce ne sera pas de la faute de l'Église. Toutefois, les paroles de l'archevêque n'ont pas manqué de semer de l'inquiétude dans les milieux des *evangelicals*. Notons la remarque du comte Alexander de Hillsborough, président du Conseil des Églises pro-

naires publics. La circulaire est accompagnée d'une lettre du Gouverneur de l'Athos du 1er juin 1961 au Ministère de l'Instruction et des Cultes, et communiquée au Saint-Synode le 20 juin 1961. Le Gouverneur rappelle : « Une telle spoliation de la Sainte Montagne constitue un danger national et ils doivent retourner à tout prix au saint lieu qui a besoin même du dernier moine hagiorite » [1]. Le recensement officiel de mars 1961 donnait 2.687 habitants (moines et laïcs) à l'Athos contre 3.086 en 1951 (cfr *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1961, p. 345). Une comparaison avec les chiffres dans *Irénikon*, 1961, p. 359 et 369, permet d'affirmer qu'il y avait près de 1.100 laïcs sur l'Athos au printemps de 1961.

Nous savons que la question du RECRUTEMENT est particulièrement critique pour les monastères athonites russes. Tout leur souci se trouve exprimé dans l'appel suivant adressé aux Russes de l'émigration :

« Que la paix et la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soient avec vous tous. — Nous qui menons la vie monastique sur la Sainte Montagne de l'Athos, nous nous adressons à vous : si quelqu'un de vous désire quitter les vanités de ce monde et acquérir des richesses spirituelles, que le Seigneur le bénisse. Rappelez-vous que tout dans ce monde passe : la gloire et la richesse tout est périssable. N'est éternelle que l'âme qui connaît Dieu » [2].

Australie. — A partir du 1er janvier prochain, l'Église d'Angleterre en Australie sera une branche AUTONOME de la communion anglicane. Ainsi sera mis fin à des discussions ayant duré plus d'un demi-siècle. Restée longtemps la seule branche de la communion anglicane sans constitution propre, l'Église autonome aura désormais « pleine autorité pour faire des déclarations en matière de foi, de rituel, de cérémonial ou de discipline » [3].

testantes du Royaume Uni : « We know he's (le Dr. Ramsey) a High Churchman, and that he has preached at High Mass. We think he wants watching. » Cfr *The Sunday Times*, 23 juil., p. 6.

1. *Archeion Ekkl. kai Kan. Dikaiou*, 1961, p. 102 ; cfr *Irénikon* 1961, p. 364 s.

2. *Pravoslavnaja Rusj*, 1961, nº 13, p. 8. Mais — il faut que nous l'ajoutions — ce ne sera certainement pas l'esprit négatif avec lequel ce journal traite en général tout ce qui se passe en dehors de la fraction de l'émigration russe dont il est un organe, qui pourra apporter des éléments essentiels à un renouveau de quoi que ce soit au Mont Athos.

3. *SŒPI*, 13 oct., p. 5.

Autriche. — Par un vote unanime, le Parlement autrichien a approuvé le NOUVEAU STATUT LÉGAL de l'Église évangélique d'Autriche. Celle-ci acquiert ainsi une PLEINE AUTONOMIE et le même statut légal que les autres groupes confessionnels du pays. L'évêque protestant Gerhard MAY, de Vienne, voit dans la nouvelle loi fondée sur la confiance réciproque « un modèle de convention pour les relations de l'Église et de l'État dans notre monde moderne ». Une particularité de cette loi est qu'elle mentionne le mouvement œcuménique, en reconnaissant le droit d'y participer, ainsi qu'à ses différents organismes, comme le Conseil œcuménique des Églises [1].

Constantinople. — Le patriarche des Arméniens de Turquie, S. B. Mgr KARAKIN CHATSADOURIAN, est décédé à Constantinople le 22 juin. Né à Trébizonde en 1880, il a servi son Église en Asie Mineure, France, Turquie d'Europe, Californie, Amérique du Sud, avant d'être élu patriarche le 2 décembre 1950 en succession de Mgr Mezrop. Homme d'une grande culture et d'une édifiante simplicité, il était très estimé du Patriarche œcuménique [2]. Le 11 octobre, dans la même ville, a eu lieu l'élection de son successeur en la personne de Mgr SHENORK KALOUSTIAN [3].

L'association des THÉOLOGIENS LAÏCS grecs en disponibilité (ἀδιόριστοι — environ un millier) ayant fait savoir que beaucoup de théologiens seraient désireux d'entrer dans le clergé pour autant qu'on abolisse le rason (soutane), la presse s'est occupée de la question dans des sens très opposés. *AA*, n° 537, 25 oct., les invite à s'engager dans le clergé grec des archidiocèses d'Europe occidentale, d'Amérique ou d'Australie où on a besoin d'eux et où ils seront ordonnés immédiatement sans avoir à porter ni rason, ni barbe, ni chignon [4].

1. Cfr Bischof D. Gerhard MAY, *Das neue Protestantengesetz*, dans *Die Furche*, 15 juil., p. 8.
2. *AA*, 5 juil.
3. Portrait et courte biographie (à compléter par la Chronique de *POC*, 1960, p. 78) dans *AA*, 18 oct. Le nouveau patriarche reconnaît le suprême catholicos VASGEN d'Etchmiadzin.
4. *En*, 15 oct., commente avec amertume le veto opposé, lors du congrès de Rhodes, par le délégué de l'Église de Grèce et celui de Chypre contre

Danemark. — Une conférence de l'Institut luthérien germano-scandinave du Carmel à Nyborgstrand a souligné la nécessité d'améliorer le dialogue entre JUIFS ET CHRÉTIENS. L'Institut a exprimé le désir que le Conseil œcuménique des Églises organise des conversations entre juifs et chrétiens, où les premiers seraient considérés comme des interlocuteurs « sur pied d'égalité » et jamais comme « un champ de mission », étant donné que la relation entre chrétiens et juifs ne peut être comparée à celle entre chrétiens et groupes non chrétiens en général [1].

Égypte. — Le patriarche, Mgr CHRISTOPHOROS, infirme depuis de longues années, a été obligé de reconnaître son incapacité physique à continuer de gouverner son Église. Répondant à la demande unanime des métropolites du trône signifiée par écrit, il a transmis ses pouvoirs patriarcaux aux deux métropolites EVANGELOS d'Hermoupolis et NICOLAS d'Irinoupolos (Dar-es-Salam). Ceux-ci devront agir conjointement avec les deux vicaires patriarcaux NN. SS. BARNABÉ de Maréotide (épitrope à Alexandrie) et HILARION de Babylone (au Caire). Les pleins pouvoirs patriarcaux seront ainsi exercés en commission pendant toute l'absence de Mgr Christophoros, parti pour Athènes le 29 mai [2].

États-Unis. — Le *1961 Year Book and Church Directory of the Russian Orthodox Greek Catholic Church of America* publié par son *Metropolitan Council*, (New-York 3, N. Y., in-8, 208 p.), décrit l'état et l'activité de la plus nombreuse des trois hiérarchies russes d'Amérique et du Japon ; elle comprend sept évêques aux États-Unis (dont Mgr VALERIAN Trifa pour les Roumains ; cfr *Irénikon*, 1960, p. 355 et 581), un à Buenos Aires et un à Tokio, environ 350 prêtres et 40 diacres en service, et deux

l'avis de la majorité des membres de la sous-commission compétente et même de la délégation grecque dans son ensemble, à l'inscription parmi les thèmes du futur prosynode des questions suivantes : le mariage des clercs de tous degrés, leur second mariage après veuvage et le port du rason, des cheveux et de la barbe. D'autre part ce veto a été salué avec satisfaction par les milieux conservateurs.

1. *SŒPI*, 25 août, p. 4.
2. Cfr *En*, 15 juin ; *K* ,28 juin ; les documents officiels dans *P*, 1er juin.

séminaires théologiques (Saint-Vladimir et Saint-Tykhon). L'annuaire est dédié au centenaire de la fondation de l'Église orthodoxe au Japon et composé par le R. P. John KIVKO, Bridgeport 8, Connecticut. Dans quelques églises de cette juridiction, on célèbre la première Liturgie du dimanche en anglais. Sous la juridiction du métropolite LEONTIJ se trouve aussi un groupe de sept prêtres et deux diacres grecs paléoïmerologites ayant à leur tête comme *mitrophoros protosyngellos* l'archimandrite Petros ASTYFIDIS, Astoria, L. I., N. Y. (p. 11 et 113), en communion avec le groupe A des paléoïmérologites de Grèce (cfr *Irénikon*, 1961, p. 16 et 197 s. et *PhO*, 14 août 1961, où l'on publie une lettre adressée à Mgr AKAKIOS et signée par le P. Astyfidis, Protosyngellos *Γνησίων Ὀρθοδόξων Χριστιανῶν Ἀμερικῆς* et par les chefs de ses communautés). Le clergé et les fidèles de la hiérarchie métropolitaine seraient bien étonnés d'apprendre que dans *Typos*, septembre 1961, M. PANOS-LIPPIOTIS qualifie leur Église de « conciliabule (*παρασυναγωγή*) ou portion (*μερίς*) mystérieuse, communiste, ecclésiastique russe qui n'est reconnue par aucune autorité ou branche officielle ecclésiastique ».

Solia (8 oct. 1961) rapporte les solennités de la CONSÉCRATION de la nouvelle cathédrale orthodoxe roumaine de St-GEORGES à Détroit (Michigan) par Mgr VALERIAN, assisté de 21 prêtres et d'un diacre, le 1er octobre 1961. La cathédrale est construite en style roumain du temps d'Étienne le Grand, courant en Moldavie et en Bucovine, d'après les plans d'un architecte et d'artistes roumains des États-Unis. L'église, qui depuis 1935 (érection de l'évêché roumain et arrivée de Mgr POLYCARP Morusca) avait servi de cathédrale, avait dû faire place en 1957-58 à des institutions de la ville de Detroit.

L'archevêché orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud a annoncé la formation d'un DÉPARTEMENT DES LAÏCS dirigé par un prêtre et un laïc : le T. R. Constantin J. KAZANAS, de la cathédrale de la Sainte-Trinité à New-York, et M. Ernest A. VILLAS, directeur de la Fondation universitaire hellénique à Brooklyn, Mass. [1].

Du 16 au 23 août, l'Université du Michigan à ANN ARBOR a vu

1. *SŒPI*, 29 sept., p. 9.

la réunion d'un millier de jeunes protestants, anglicans et orthodoxes en une PREMIÈRE CONFÉRENCE ŒCUMÉNIQUE DE LA JEUNESSE en Amérique du Nord, patronnée par le C.O.E. et d'autres organismes. Le thème central en était : « Chargés du ministère de la Réconciliation ». Pour certains de ces jeunes Américains — notamment pour les Orthodoxes — c'était leur première rencontre avec la jeunesse d'une autre tradition ecclésiastique. A la fin de la conférence, les délégués orthodoxes russes ont exprimé leur gratitude pour la possibilité qui leur avait été offerte de participer à ce dialogue dans un esprit de respect mutuel. « Nous ressentons l'insuffisance de nos connaissances théologiques et nous avons eu, pour cette raison, quelque difficulté à comprendre les vérités scripturaires sur lesquelles se fonde le message de réconciliation de cette assemblée », ont-ils déclaré, en exprimant l'espoir que tous les participants seront mieux préparés pour les prochaines rencontres « afin d'entrer plus avant dans ce dialogue en vue d'une expérience œcuménique plus riche ». Comme à Lausanne en 1960, ici également le problème de l'intercommunion, l'incapacité de se trouver unis à la table du Seigneur, a été douloureusement ressenti [1].

Éthiopie. — Un NOUVEAU COLLÈGE THÉOLOGIQUE portant le nom de Collège de la Sainte-Trinité a été ouvert à Addis-Abéba. Il est réservé au clergé de l'Église éthiopienne et est dirigé par l'évêque arménien Mgr TERENIG POLADIAN, qui pendant onze ans a dirigé le séminaire théologique arménien de Beyrouth. Dans son discours inaugural, Mgr Poladian, qui a représenté son Église à de nombreuses assemblées œcuméniques, a déclaré que les élèves du collège seront choisis avec soin dans toutes les parties de l'Éthiopie : « On se souciera davantage de la qualité que de la quantité, car mieux vaut former une petite troupe de prêtres cultivés, qui ouvrent à l'Église l'accès à de nouvelles richesses de vérité et de vigueur, plutôt que des groupes nombreux auxquels manquent dynamisme, pénétration, persévérance et profondeur » [2].

1. *Id.*, 25 août et 1er sept.
2. *Id.*, 14 juil., p. 7.

France. — Le dimanche 24 septembre, une grande assemblée groupant un millier de protestants et de catholiques s'est réunie à POISSY pour commémorer le colloque de 1561, tenu en cette ville et voulu par Catherine de Médicis, pour tenter d'unir catholiques et protestants. Ce fut d'ailleurs le dernier essai sérieux de réunion avant les guerres de religion qui suivirent son échec. Du côté protestant, le professeur Albert-Marie SCHMIDT a fait l'historique du célèbre colloque, tandis que le P. Jérôme HAMER, O. P. comparait du point de vue catholique la situation actuelle avec celle du passé, montrant comment une « sympathie généralisée » unit aujourd'hui les chrétiens de toute dénomination, condition fondamentale de tout vrai cheminement vers l'unité [1].

Le 17 juillet, à Paris, a été célébré le 80e anniversaire du protopresbytre Basile ZENKOVSKIJ, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe St-Serge, connu pour ses travaux de philosophie, d'histoire et de pédagogie, ainsi que pour son activité dans le domaine de la vie ecclésiastique. Le *Messager*, nº 2, 1961, de l'Action chrétienne des Étudiants russes, dans laquelle le jubilaire joue depuis longtemps un rôle actif et dévoué, est en grande partie consacré à ce jubilé.

Grèce. — Le SYNODE DE LA HIÉRARCHIE avait été convoqué pour le 18 septembre. Par après, par suite de la coïncidence avec la Conférence panorthodoxe de Rhodes, on fixa au 9 octobre le début des travaux. Le jour venu, moins de la moitié des évêques étaient présents ; la majorité s'était donné la consigne de ne pas paraître [2]. Le lendemain, même situation, et la session du Synode a été remise *sine die*. La difficulté est toujours la fameuse question de l'inamovibilité des évêques [3].

Vers la mi-octobre on annonça que S. B. l'archevêque d'Athènes, Mgr THEOKLITOS était tombé gravement MALADE et souffrait d'une légère congestion cérébrale.

L'*Apostoliki Diakonia* avait organisé une série de COURS le samedi après-midi pour les candidats-catéchistes. Ces cours, qui ont

1. *La Croix*, 26 sept., p. 4 ; *ICI*, 1er oct., p. 6.
2. *En*, 15 oct.
3. *E*, 15 oct. ; *En*, 15 oct. et 1er nov.

été suivis très régulièrement par 108 jeunes gens et 149 jeunes filles, ont été solennellement clôturés le 6 mai par une cérémonie présidée par S. B. l'archevêque, Mgr Theoklitos [1].

Le bulletin *Pnoï* du diocèse de Corinthe estime à 1,3 % le NOMBRE des Grecs orthodoxes qui vont régulièrement à l'église chaque dimanche. Ce chiffre semble à peine croyable [2].

Le Synode de la Hiérarchie de 1958 a fixé comme LIMITE inférieure extrême pour l'ordination sacerdotale, « par une application du maximum possible d'économie ecclésiastique et de condescendance », l'âge de 26 ans [3].

Mme Chrysanthi MISTI, femme d'un prêtre d'Athènes, a fondé une ASSOCIATION des *Amis du prêtre de campagne*, qui, depuis le 1er septembre, a ouvert dans le quartier Kolonaki à Athènes une sorte d'auberge où les prêtres venus de province dans la capitale pour affaires trouvent à titre gratuit logement, éclairage, combustible et batterie de cuisine, et en hiver chauffage central. L'association espère pouvoir développer encore ses activités [4].

Sous l'égide de Zoï et comme l'année passée (cfr *Irénikon* 1960, p. 512) un CONGRÈS de « théologiens » s'est tenu à Hagia Paraskevi, près d'Athènes, du 22 au 24 août, puis à Salonique du 29 au 31 août. Le sujet des conférences données par D. KOUTROUMPIS, E. THEODOROU et le R. P. Jean MEYENDORFF, était *L'Église, Corps mystique du Christ*. La participation était nombreuse ; les discussions ont beaucoup insisté sur le problème presque insoluble de la formation adéquate du clergé paroissial ; d'autre part les théologiens (diplômés des facultés de théologie et dont un millier attend une place dans l'enseignement moyen) ont à nouveau été invités à entrer dans le clergé. Au début de septembre, SOTIR a organisé un autre congrès de théologiens, membres de cette confraternité, avec pour thème : *La Tradition*. Les professeurs BRATSIOTIS, IOANNIDIS et TREMBELAS y ont montré comment la tradition était le signe distinctif principal de l'Orthodoxie [5].

1. *E*, 15 mai. Dans *E*, également, on a pu lire le très long et très impressionnant rapport annuel sur les activités multiformes de l'*Apostoliki Diakonia* (1er août au 15 sept.).
2. *En*, 15 juin ; *K*, 21 juin ; cfr *Irénikon*, 1961, p. 387 s.
3. *En*, 15 juin.
4. *An*, sept. ; *En*, 1er oct., et ailleurs.
5. *S*, 8 sept.

Ces derniers temps la revue théologique trimestrielle *Θεολογία* éditée par le Saint Synode contient de nombreux articles intéressants et bien faits. Signalons : V. Th. STAVRIDIS, *Orthodoxie et Anglicanisme* (début 1961, avril) ; K. D. MOURATIDIS, *Contributions à l'étude du problème des rapports entre l'Église et le Droit* (commencé en 1960).

Par acte patriarcal et synodal du 23 mai, COSMAS l'Étolien et l'évêque NECTAIRE KEPHALAS de Pentapolis ont été inscrits au nombre des saints de la Grande Église de Constantinople, le premier comme hiéromartyr [1].

Pour terminer, une épisode qui rappelle assez le moyen âge : *Typos*, qui depuis plusieurs mois mène une campagne violente contre les juifs (authenticité des *Protocoles de Sion !*) [2], les maçons, les témoins de Jéhovah, les sectes de toute espèce et les uniates, a incité les Orthodoxes d'Athènes à manifester dans les rues contre la construction, rue Acharnon, d'une « gigantesque » église uniate. Ceci dans son numéro de septembre. La manifestation menée par Mgr PANTÉLEIMON, évêque d'Achaïe et auxiliaire de l'archevêque d'Athènes, avec le clergé des cinq paroisses orthodoxes voisines, a eu lieu le dimanche matin 22 octobre après la liturgie au cours de laquelle Mgr Pantéléïmon aurait prononcé une harangue incendiaire. Sous le titre *Une honte !*, *K*, 25 oct., décrit « l'écœurant spectacle » de policiers aux prises avec des prêtres en ornements sacrés et d'un archimandrite juché sur une chaise en train de maudire toutes les catégories de personnes qui contribuent à la construction. *K* estime que les manifestants n'étaient même pas 150 et proteste contre les chiffres de deux ou trois mille donnés par les journaux séculiers. *Typos*, oct., triomphe avec, en première page, des titres comme : *10.000 chrétiens orthodoxes réprouvent l'Ounia. Que l'on rase le quartier général des Uniates, ces loups !* *S*, 3 nov., dans un commentaire fort sobre fait deux remarques : l'édifice en construction est beaucoup trop imposant pour le nombre infime d'uniates qui l'emploieront, le manque de modestie de ces derniers ne fait qu'allumer des ressen-

1. *AA*, 24 mai et 7 juin ; *S*, 7 juil. ; cfr *Irénikon*, 1961, p. 389 s.
2. On peut se demander comment il faut mettre cet antisémitisme en accord avec la déclaration faite par Mgr Theoklitos d'Athènes à l'occasion de la Semaine Sainte 1960. Cfr *Chronique* 1960, p. 215.

timents déplorables. L'organisateur de la manifestation était l'archimandrite Charalampos VASILOPOULOS, chrétien orthodoxe d'un zèle un peu amer et qui menace de faire descendre dans la rue 50.000 Hellènes orthodoxes nationalistes pour protester contre les uniates. Tout cela manque de grandeur et de dignité. Heureusement il s'est trouvé une voix raisonnable (*An*, nov.) pour désavouer *Typos*, la manifestation et ses auteurs ; une voix aussi qui n'a rien de commun avec l'Ounia.

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — La question de l'ordination épiscopale d'AKAKIOS PAPAS, chef du « groupe A », défraie encore les chroniques. Cette ordination, contestée par tout le monde et dont aucune preuve n'a jamais été donnée, a néanmoins été salué avec enthousiasme par les membres de la faction nommée [1]. *Typos*, sept., (que nous citons avec la plus grande réserve, car ce mensuel ne se distingue ni par son objectivité, ni par sa mesure) publie une longue correspondance de New-York contenant une affirmation catégorique de l'archevêque Mgr IAKOVOS. Celui-ci déclare que malgré toutes ses supplications le moine défroqué Athanasios ou Akakios Papas n'a trouvé en Amérique aucun évêque orthodoxe, légitime ou non, qui voulût l'ordonner. Dans le livre de M. Stavros KARAMITSOS, ancien moine de l'Athos, paru sous le titre *L'Agonie dans le jardin de Gethsémani*, Athènes, 1961, p. 110 et 323, qui narre l'histoire et les déboires des paléoïmérologites du point de vue des partisans de Mgr Akakios, les suppositions émises ici (*Irénikon*, 1961, p. 64) sont confirmées de manière quasi officielle. Mgr Akakios aurait été consacré par des évêques de la hiérarchie de l'Église synodale russe hors-frontières (cfr *Typos*, octobre 1961). Entre temps, Mgr Akakios a déjà ordonné plus de vingt prêtres. Il n'est certainement pas sans signification que *PhO* marque beaucoup d'intérêt ces derniers temps pour l'Église russe hors-frontières.

Italie. — Le 30 juillet est décédé à l'âge de 61 ans le professeur Giovanni MIEGGE, de la faculté de théologie de l'Église

1. *PhO*, 11 sept.

vaudoise à Rome. M. Miegge avait été pasteur dans différentes villes d'Italie et professeur au collège vaudois de Torre Pellice. Il a joué un rôle en vue dans le protestantisme de la péninsule ainsi que dans le mouvement œcuménique. Il fut aussi le premier directeur de la revue *Protestantesimo* dont les derniers fascicules (nos 2 et 3, 1961) publiaient encore de ses articles sur l'œcuménisme catholique. Les dernières pages y sont consacrées à la pensée de l'abbé Couturier, à propos du livre du P. Maurice Villain, *Introduction à l'œcuménisme.* Les frères catholiques lui sont reconnaissants pour ces dernières paroles pleines de finesse et de vraie compréhension œcuménique. *Requiescat in pace.*

Un RAPPORT présenté récemment à une session du synode de l'Église vaudoise d'Italie, à Torre Pellice, constate notamment qu'au cours de l'année 1960-61, les protestants italiens ont pu jouir d'une LIBERTÉ CROISSANTE. Les autorités gouvernementales, dit le rapport, ne cherchent plus à ignorer la minorité protestante ; au contraire, ses représentants sont reçus par elles avec courtoisie. Le rapport souligne que l'attitude œcuménique du pape JEAN XXIII a créé un nouveau climat. La campagne antiprotestante habituelle est moins active ou a même cessé complètement. On relève encore l'intérêt des discussions et des études bibliques entre ecclésiastiques et laïcs catholiques romains et pasteurs vaudois et membres de l'Église protestante à Milan, Gênes et San Remo. Toutefois ces rencontres ont eu un caractère privé et, ajoute le rapport, on continue à inviter les protestants à se soumettre à l'évêque de Rome [1]. — Nous supposons que ces entretiens sont quand même plus intéressants que cela et qu'on s'y efforcera surtout de découvrir et d'exprimer la vraie notion traditionnelle de la fonction épiscopale, problème qui ne laisse pas indifférents de nombreux milieux de toute la chrétienté d'aujourd'hui.

Jérusalem. — Au début du mois de septembre S. B. le Patriarche Mgr VENEDIKTOS a entrepris un long voyage, afin de susciter en Amérique un intérêt pratique pour les problèmes auxquels doit faire face son patriarcat. Ces problèmes sont :

1. *SŒPI*, 25 août, p. 3.

manque d'hommes et manque d'argent. Cela est dit expressément. Arrivé à New-York le 15 septembre, sa visite a duré un bon mois. S. B. était à Londres le 18 octobre où elle fut reçue par la Reine et l'archevêque de Cantorbéry. Le 23 Mgr Venediktos gagna Athènes, et, de là, le 3 novembre, Belgrade [1]. Le voyage avait débuté aussi par un arrêt de quelques jours à Athènes. On sait que l'Orthodoxie en Palestine est considérée surtout comme un héritage grec (cfr *AA*, 18 oct.), dont la responsabilité quant à son maintien intégral incombe au gouvernement grec (cfr *E*, 1er oct.). On sait aussi quelles difficultés suscite sans cesse ce refus absolu de reconnaître que l'Orthodoxie en Palestine puisse être « indigène », enracinée dans la véritable population du pays. Ce problème n'est pas reconnu par la presse religieuse grecque. Il y a ici un parallèle significatif avec la problématique autour du « patriarcat latin » de Terre Sainte.

Pays-Bas. — Le 18e CONGRÈS VIEUX-CATHOLIQUE INTERNATIONAL a réuni, à Haarlem, du 20 au 25 septembre, environ 300 participants vieux-catholiques, anglicans, orthodoxes et protestants. Le congrès s'est déclaré prêt à entrer en union complète avec l'Église orthodoxe. L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr RINKEL, a été chaleureusement applaudi lorsqu'il a dit que tout obstacle dogmatique à la réunion entre Orthodoxes et Vieux-catholiques avait disparu. Le Patriarcat œcuménique de Constantinople et le Patriarcat de Moscou avaient adressé au congrès des messages amicaux. Une conférence de deux jours entre théologiens vieux-catholiques et anglicans à AMERSFOORT avait précédé le Congrès. Le nouvel archevêque de Cantorbéry y avait pris part et fait un exposé sur le thème *La patristique et la théologie anglicane moderne* [2].

Le 3 nov., S. Ém. le cardinal ALFRINK, d'Utrecht, a ouvert un CENTRE ŒCUMÉNIQUE *De Eikenhorst*, près de Bois-le-Duc, centre devenu indispensable à cause de l'essor qu'a pris au Pays-Bas la problématique œcuménique dans tous les domaines de l'apostolat, ainsi que l'a souligné le professeur GROOT, président de l'œuvre

1. *AA*, 25 oct., et *OO*, oct., en grande partie consacré à cette visite.
2. Cfr *De Oud Katholiek*, 16 et 30 sept., 14 oct.

Saint-Willibrord dont la tâche est de coordonner les différents efforts dans le domaine de l'œcuménisme catholique du pays [1]. On annonce aussi pour le 1er janvier une NOUVELLE REVUE *Œcumene*, qui remplacera l'ancienne publication *Het Schild* (Le Bouclier), changement qui marque tout un programme.

Pologne. — Après le décès survenu le 5 mars dernier du métropolite Macaire de Varsovie, chef de l'Église orthodoxe de Pologne, Mgr TIMOTHÉE, archevêque de Bialystok et de Gdańsk, avait été désigné pour lui succéder. L'intronisation aurait dû avoir lieu le 18 mai, mais la cérémonie n'a pas eu lieu à cette date et plus rien n'a été annoncé dans la suite. Il paraît que l'origine polonaise de Mgr Timothée n'est pas étrangère à ce retard. Alors que les délégations des différentes Églises orthodoxes de l'Est et de l'Ouest, sauf celle de Moscou, étaient arrivées le 18 mai à Varsovie, on apprit que la cérémonie avait été ajournée à une date indéterminée [2]. Pourtant Mgr Timothée figurait sur la liste des participants à la conférence de Rhodes comme métropolite de Varsovie, en même temps que Mgr STEFAN, nouvel évêque de Bialystok.

Suède. — Le prof. Bengt SUNDKLER, qui enseignait la missiologie à Uppsala, a été consacré premier évêque pour l'Église évangélique du Tanganyika du Nord-Ouest. Une partie importante de sa première LETTRE PASTORALE traite de la signification de la fonction de l'évêque dans l'Église : « On reconnaît aujourd'hui, dit-il, dans de nombreux milieux, que la restauration de l'unité chrétienne suppose un retour à la structure épiscopale » [3]. La lettre fait montre d'une grande ouverture œcuménique. Mentionnant que Bukoba, le centre de son activité, est le siège de S. Ém. le cardinal RUGAMBWA et que l'Église catholique occupe une place importante dans le pays, l'évêque Sundkler exprime le désir que, dans leurs contacts réciproques, les deux Églises ne cherchent que la gloire de Dieu et le salut des hommes.

1. Cfr *De Tijd-Maasbode*, 3 nov., p. 2.
2. *ICI*, 15 juil., p. 14.
3. Bengt SUNDKLER, *Ebarua y'Askofu* (Pastoral Letter), Bukoba 1961, p. 61 (impr. Almquist och Wiksells, Uppsala — en africain et en anglais).

Les évêques luthériens scandinaves se sont réunis en CONFÉRENCE du 24 au 28 août, à LÄRKKULLA, en Finlande. Parmi les conférenciers on trouve le nouvel évêque de Lund, Martin LINDSTRÖM, qui parla de « L'intercommunion avec les autres Églises et notre relation avec Rome »[1].

A partir de janvier 1962, la NOUVELLE RÉPARTITION DES PAROISSES en Suède, décidée en juin dernier par le gouvernement, entraînera la fermeture de 121 églises. On explique que grâce à cette mesure les paroisses surpeuplées, par exemple à Stockholm, pourront être scindées sans qu'il soit nécessaire d'augmenter le nombre des pasteurs dont le nombre est actuellement le même qu'il y a 150 ans, alors que la population ne représentait que le tiers de celle d'aujourd'hui. Aussi, la dernière assemblée des évêques suédois (25-26 sept. à Uppsala) s'est-elle occupée, entre autres, de ce grave problème. Le clergé est invité à éveiller, par des contacts personnels, des vocations parmi les jeunes.

L'assemblée des évêques suédois a désigné comme membres de la COMMISSION ŒCUMÉNIQUE, pour les années 1962-1965, les évêques Manfred BJÖRKQUIST et Helge LJUNGBERG, le docteur Margit SAHLIN, le Rev. Nils KARLSTRÖM, le lecteur Gustav CARSTENSEN et le directeur Harry JOHANSSON[2].

Le siège de VISBY (île de Gotland) étant vacant, le clergé, selon la procédure légale en Suède, avait proposé, fin septembre, trois candidats aux autorités gouvernementales : le prévôt Olle HERRLIN (Uppsala), le prévôt G. A. DANELL (Växjö), chef du *Kyrklig Samling*, et le Rév. Ebbe ARVIDSSON. Tous trois sont connus pour leur opposition aux femmes-pasteurs. La presse suédoise n'a pas caché son indignation et plusieurs journaux ont suggéré que la Couronne laisse la place vacante en attendant la présentation de meilleurs candidats[3].

Le professeur Carl-Henrik MARTLING a publié une étude sur la SÉCULARISATION EN SUÈDE[4], par laquelle il veut démontrer que la multiplication des sectes dans la seconde moitié du dernier

1. *Svenska Dagbladet*, 28 août.
2. *Svensk Kyrkotidning* 40 (19-1), p. 609.
3. Par la suite, c'est le Dr. HERRLIN qui a été nommé.
4. *Kyrkosed och Sekularisering*, Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag.

siècle a été la cause de la déchristianisation actuelle du pays. Il critique l'idée reçue selon laquelle la sécularisation aurait été une conséquence de l'industrialisation et de l'urbanisation.

Mgr Jüri Välbe, évêque titulaire de Ravenne, auxiliaire pour les Esthoniens orthodoxes en exil de Mgr Athénagore, archevêque de Thyatire qui, en 1956, le consacra [1], est décédé le 3 août à Stockholm, âgé de 80 ans. Il séjournait en Suède depuis 1944 [2].

Yougoslavie. — Le synode annuel de la Hiérarchie, réuni du 9 au 20 mai à Belgrade a terminé ses travaux par l'élection de plusieurs nouveaux évêques. Pour la première fois depuis 1941, la hiérarchie est maintenant au complet [3].

Dans sa séance du 19 mai, le synode a adopté un volumineux document en 92 articles intitulé *Canons pénaux de l'Église orthodoxe serbe*. Ce document est publié dans *Glasnik* (journal officiel) de juin et violemment critiqué par l'archiprêtre Milan Smiljanić dans un long article de *Vesnik*, 15 juillet, organe de *l'Union des Associations du Clergé orthodoxe de la République populaire fédérale de Yougoslavie*. Le R. P. Smiljanić dit sa déception de se trouver devant un code purement négatif, alors qu'on avait espéré un Directoire de la discipline et des sacrements pour aider les pasteurs dans leur tâche difficile.

Les deux séminaires de l'Église de Serbie, celui de Saint-Sava à Belgrade et celui de Prizren, comptèrent ensemble 335 élèves pendant l'année scolaire 1960-61. Une soixantaine d'entre eux ont obtenu la *matura* (diplôme de fin d'études) et sont entrés au service de leur éparchie respective. Les cours durent cinq ans et supposent l'achèvement de l'école élémentaire (huit ans). Les élèves interviennent dans les frais mensuels pour un minimum de deux à trois mille dinars alors que chaque élève coûte à l'Église huit mille dinars par mois. Un sixième des frais est couvert par les collectes faites dans les églises. Est attaché à chaque séminaire un maître pour l'instruction prémilitaire [4].

1. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 85.
2. *Svenska Dagbladet*, 5 août.
3. *Vestnik*, 1er juin.
4. *Glasnik*, oct., p. 298 s.

Relations interorthodoxes. — Il est parlé ailleurs dans ce fascicule de la conférence panorthodoxe de RHODES de septembre dernier.

En vue de cette réunion et à la suite de démarches faites par le patriarche ALEXIS de Moscou auprès du patriarcat œcuménique, celui-ci a RECONNU officiellement le patriarcat de l'Église orthodoxe BULGARE, ainsi que l'élection comme patriarche du métropolite Mgr CYRILLE. Cette élection avait eu lieu en 1953, sans consultation préalable de Constantinople. — Le 21 juillet dernier avait été lue en séance du Saint-Synode constantinopolitain une lettre de « Sa Béatitude le chef (*Προκαθήμενος*) de l'Église bulgare demandant que soit réglé le différend survenu entre l'Église-Mère et la sienne » [1]. Cette supplique a été suivie, à la satisfaction générale du monde orthodoxe, de l'acte de reconnaissance du prototrône. Pas une publication qui n'en parle en rendant grâces à Dieu. *Cărkoven Vestnik*, 16 sept., publie à ce propos un article du patriarche Mgr Cyrille lui-même sous le titre *Un acte agréable à Dieu*. Cet article est suivi du texte des lettres échangées entre les deux patriarches.

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* Deux membres de la commission des Églises orientales préparatoire au concile, Mgr Giacomo TESTA, ancien délégué apostolique en Turquie et le R. P. RAES, S. J., président de l'Institut oriental à Rome, se sont rendus cet été à Istambul pour mettre, au nom du Pape, le Patriarche œcuménique au courant des préparatifs du concile. Ils ont remis au patriarche le premier volume des actes concernant ces préparatifs, ainsi que la liste des membres et des consulteurs des commissions et des secrétariats préparatoires.

M. Basile ILIADIS de l'archevêché orthodoxe d'Amérique rend compte dans *OO* sept., d'une CONVERSATION avec le Patriarche œcuménique au cours de laquelle il fut aussi question de la délégation pontificale. Suivant cette note, l'entretien avec les deux délégués cités plus haut a permis au patriarche de remarquer que l'Église catholique ne manque pas de problèmes intérieurs à

1. *AA*, 26 juil.

elle-même. A trois mille invitations adressées aux évêques, Rome reçut plus de deux mille réponses contenant de nombreux sujets et propositions. Beaucoup d'évêques souhaiteraient une plus grande indépendance de leurs diocèses et une juridiction plus autonome par rapport, nous dit-on, « au pape investi de l'infaillibilité » et nommant les évêques. La question du célibat ecclésiastique est aussi un des points dont s'occuperait une commission spéciale du concile. Au cours des cinq dernières années, un très grand nombre de prêtres auraient abandonné leur état pour passer au protestantisme. En tout état de cause, l'article faisait remarquer que

« Le patriarche a compris que le vrai but de la visite était d'ouvrir une porte pour des contacts officiels en vue d'une plus large compréhension qui ferait disparaître certaines différences. L'Église orthodoxe, nous déclara le patriarche oecuménique au cours de notre entretien, étudie toujours le rapprochement des deux Églises dans le cadre de l'unité proposée, sans que cette unité comprenne les questions de nature dogmatique. La plupart des différences dogmatiques, précisa le Très Saint chef de l'Orthodoxie, ne sont que des questions de formulations divergentes données à différentes époques par les théologiens, alors que pour l'essentiel il y a accord complet. » Le patriarche était formel pour affirmer « la sincérité et la charité » de la délégation pontificale.

Malgré certaines exagérations, dues au genre journalistique, que contient cette note, les dernières phrases que nous avons citées semblent bien résumer les idées que S. S. le patriarche œcuménique s'efforce de répandre, non sans difficulté mais aussi non sans succès, dans le monde orthodoxe. En tout cas, un article détaillé sur cette visite, dans *AA*, 28 juin, se termine par ces mots : « Cette visite particulièrement significative a contribué à créer une atmosphère de rencontre entre les deux Églises et a manifesté les bonnes dispositions existantes pour la compréhension et la collaboration ».

L'article du R. P. Charles Boyer, S. J., *Tendances actuelles de l'œcuménisme catholique*, dans *Unitas* XIV, 2/3, s'est acquis une étrange notoriété. Il n'a pas plu à bien des catholiques — dont G. Bavaud dans *La Semaine catholique de la Suisse romande*, 31 août 1961 — ni non plus à l'auteur d'un article anonyme dans

AA, 30 août-13 sept. Celui-ci s'indigne contre le refus à l'Orthodoxie du titre d'Église. Mais à cette même époque — septembre — nous lisons dans *KK*, sous le titre *L'Église orthodoxe et toi* la série de sous-titres suivants tout à fait inattendus sous pareil en-tête, il faut le dire : l'Immaculée Conception, l'Infaillibilité pontificale, l'Assomption de la Vierge Bienheureuse, le Mouvement unioniste de l'Église grecque catholique, la validité des sacrements romains. Sous ce dernier sous-titre nous lisons : « Quand l'Église romaine se sépara de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, elle perdit *ipso facto* sa succession apostolique [Le P. Boyer reconnaît plus généreusement que l'Église orthodoxe conserva la sienne]. (...) La succession apostolique n'est pas seulement une réalité historique ; elle ne demeure que là où demeure le dogme orthodoxe. Par conséquent, il ne reste aucune transmission véritable du Saint-Esprit dans le cas où les évêques en question ne professent pas le dogme correct. Puis donc que seule l'Orthodoxie appartient à l'Église véritable, que dire de ceux qui, même chrétiens, n'appartiennent pas à l'Église orthodoxe ? etc. » Donc réciprocité quasi parfaite entre le P. Boyer et l'écrivain orthodoxe, avec toutefois une générosité légèrement plus ouverte chez le catholique. Cette acribie dans l'application de principes abstraits ne semble pas pouvoir mener très loin.

Avant la convocation de la Conférence panorthodoxe de Rhodes, l'archevêque latin d'Athènes a adressé à ses fidèles une LETTRE PASTORALE les appelant à la PRIÈRE pour l'entière réussite de la rencontre [1].

Anglicans. — La hiérarchie catholique de l'Angleterre et du Pays de Galles a formé un COMITÉ de cinq membres sous la présidence de l'archevêque de Liverpool, Mgr HEENAN, afin de promouvoir l'unité chrétienne en Angleterre. Voici les autres membres de ce comité : Mgr John MURPHY, archevêque de Cardiff, Mgr Joseph RUDDERHAM, évêque de Clifton, Mgr CASHMAN, évêque auxiliaire de Westminster et Mgr HOLLAND, évêque coadjuteur de Portsmouth. La création de ce comité est salué comme une sorte de réponse aux gestes récents de la part des

1. *K*, 20 sept.

anglicans et son annonce a été accueillie avec satisfaction par plusieurs représentants de l'Église d'Angleterre et des Églises libres. Dans un article où il annonce sa formation, Mgr Heenan dit qu'il servira à « seconder les efforts du Secrétariat (pour l'unité) à Rome » [1].

Lord FISHER de Lambeth, ancien archevêque de Cantorbéry, dans son discours d'adieux au Conseil britannique des Églises (24 oct.), a reparlé des RAPPORTS NOUVEAUX entre l'Église d'Angleterre et l'Église catholique. Celle-ci, a-t-il dit, est « devenue une alliée au lieu de l'adversaire qu'elle fut ». « C'est là une évolution surprenante, un chapitre tout nouveau, tant de l'histoire universelle que de l'histoire du christianisme. Le salut ne commence que lorsqu'on sait exprimer ses regrets et reconnaître ses torts. L'Église de Rome a commencé à le faire et nous tous aussi ». Le lendemain, lord Fisher reprenait le même thème devant un conseil diocésain à Newcastle-on-Tyne : « Jusqu'à la dernière guerre mondiale, disait-il, et même après, les rapports entre l'Église catholique et l'Église d'Angleterre ont été aussi inamicaux et aussi glaciaux que possible (...). Mais à présent (...) le rideau de fer est levé » [2].

On sait que l'ENCYCLIQUE *Mater et Magistra* a trouvé un écho favorable un peu partout dans le monde chrétien, et au delà. Notons ici que le diocèse anglican de MELBOURNE a adopté à l'unanimité une motion qui « approuve dans ses grandes lignes l'enseignement social » de cette encyclique et qui recommande aux anglicans d'en faire l'étude comparative avec le rapport de la Conférence de Lambeth de 1958. En présentant la motion, le Rév. J. F. STEVENSON, vicaire de North Balwyn (Melbourne) a déclaré entre autres : « J'espère qu'en adoptant cette motion et quelques autres, notre synode déclarera carrément que le temps du confortable ghetto du non-engagement anglican est révolu et que tous les sujets dont traite cette importante encyclique sociale sont l'affaire de l'Église et de ses membres » [3].

Le Rt Rev. Arthur LICHTENBERGER, évêque-président de l'Égli-

1. *The Universe*, 4 août. Tr. fr. *DC*, 17 sept., col. 1157 ss.
2. *CT*, 27 oct. ; *SŒPI*, 3 nov., p. 4 ; *ICI*, 15 nov., p. 12.
3. *SŒPI*, 13 oct., p. 4.

se épiscopalienne des USA, en route vers New Delhi, a fait une VISITE DE COURTOISIE à S. S. JEAN XXIII, le 15 novembre dernier. A l'issue de l'audience qui a duré 40 minutes, l'évêque a déclaré que le Pape avait montré beaucoup d'intérêt pour l'Assemblée du C.O.E. à New Delhi, se disant désireux de contribuer à créer une atmosphère de charité et de compréhension.

Protestants. — Le pasteur Dr. A. C. CRAIG, modérateur de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse, a reçu l'autorisation de faire une visite de courtoisie au pape Jean XXIII, quand il se rendra à Rome en mars prochain et pour autant qu'il reçoive une invitation. La décision a été prise par les trois comités de l'Assemblée générale chargés en mai dernier d'examiner l'opportunité d'une telle visite en expliquant que l'Église d'Écosse souhaite améliorer les relations entre protestants et catholiques en Écosse et à l'étranger [1].

S. Ém. le cardinal BEA, président du Secrétariat pour l'union des chrétiens, a publié deux ARTICLES très documentés sur les Protestants et le Concile [2].

A STRASBOURG, en novembre, une série de conférences interconfessionnelles a eu lieu. Elle avait été organisée par S. Exc. Mgr ELCHINGER, évêque coadjuteur de Strasbourg. Du côté orthodoxe ont pris la parole Mgr CASSIEN et le professeur Paul EVDOKIMOV, respectivement recteur et professeur de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris. Prenant à son tour la parole, le pasteur Marc BOEGNER a confié à l'auditoire sa pensée sur les rapports entre le Mouvement œcuménique et l'Église catholique. Parlant de l'annonce du concile, « intérêt exceptionnel et réserve », dit-il, telle fut la réaction aussi bien des Orthodoxes que des anglicans et des protestants. Ces derniers sont ballottés entre la crainte et l'espoir. Ils redoutent, dans l'immédiat, un durcissement de part et d'autre. Ils discernent aussi à l'intérieur de l'Église catholique des tendances qui ne paraissent pas conformes aux intentions du Pape : en définitive, ils craignent que

1. *Catholic Herald*, 13 oct., p. 5.
2. Dans *La Civiltà Cattolica*, 16 sept. et 7 oct. ; tr. fr. *DC*, 19 nov., col. 1449 ss.

l'institution bureaucratique n'étouffe l'événement prophétique. Les espoirs, d'autre part, reposent sur des indices encourageants, tels que la délégation d'observateurs officiels à New Delhi, le sérieux de la préparation conciliaire et la création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Les protestants souhaitent que ce Secrétariat subsiste après le concile [1], afin d'instaurer un dialogue effectif avec le Conseil œcuménique des Églises. Du côté protestant, affirme le pasteur Boegner, deux questions retiennent surtout l'attention : le mystère de Marie et la primauté de Pierre [2].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans un ARTICLE *Vers la Nouvelle Delhi,* Mgr JAKOVOS, archevêque orthodoxe d'Amérique, expose ses idées « personnelles, responsables » sur le sens du Mouvement œcuménique. Voici l'un ou l'autre extrait caractéristique : « Le C.O.E. est une famille d'Églises ; je souhaite qu'un jour il devienne la famille de toutes les Églises, afin que Dieu soit au milieu de nous. Les Églises-membres du C.O.E. appartiennent l'une à l'autre et à Dieu malgré les différences qui s'efforcent de nous tenir séparés ». « Le Mouvement œcuménique est le mouvement de l'Église. La vie œcuménique est la vie de l'Église. De ce fait, le « Mouvement œcuménique » ne peut ni être appelé protestant avec un léger coloris orthodoxe, ni vice-versa. Le « Mouvement œcuménique » n'est pas moins œcuménique dans sa nature et ses aspirations que l'Église elle-même ». Tout l'article se met sur un plan de pensée très élevé et témoigne d'une grande ouverture [3].

Dans un MESSAGE adressé à la conférence panorthodoxe de Rhodes, l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. RAMSEY, propose une REPRISE DES CONTACTS THÉOLOGIQUES entre l'Église orthodoxe et l'Église d'Angleterre, contacts qui furent interrompus en 1931. « C'est mon grand espoir qu'il y ait de nouveau des conversations théologiques entre la sainte Église orthodoxe et l'Église d'Angleterre pour découvrir le chemin de l'unité dans la vérité doctrinale. La reprise de telles délibérations théologiques a été

1. Le Pape a assuré au Dr. Lichtenberger, lors du séjour de celui-ci à Rome (voir ci-dessus) qu'il en serait ainsi (cfr *Tijd-Maasbode,* 16 nov.).
2. *La Croix,* 10 et 21 nov.
3. *AA,* 26 juil.

attendue avec impatience et sera un encouragement pour de nombreuses âmes à la recherche de l'unité »[1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Mention a été faite déjà de la visite du Dr. RAMSEY à l'Église vieille-catholique d'Utrecht (ci-dessus p. 535). On a souligné que ce fut la première visite du nouvel archevêque de Cantorbéry à une Église de l'étranger depuis son intronisation.

L'attitude de l'Église d'Angleterre devant le projet pour la nouvelle ÉGLISE DE LANKA (Ceylan) ne s'est pas beaucoup précisée aux Convocations de Cantorbéry et d'York en octobre dernier[2]. La Chambre haute (des évêques) de la Convocation d'York a revisé sa décision de mai dernier et rejeté par sept voix contre quatre l'établissement de liens de communion entière. La Chambre basse (du clergé) a fait de même par 47 voix contre 43. La Chambre du clergé de la Convocation de Cantorbéry, en sa session d'octobre, a approuvé la décision prise déjà au mois de mai par la Chambre haute, à savoir de nouer des liens de pleine communion. Toute la question semble donc pour le moment rester en suspens.

Sans nous arrêter cette fois aux PROJETS D'UNION discutés les derniers temps aux USA, mentionnons seulement un « MANIFESTE catholique de l'unité » publié par l'AMERICAN CHURCH UNION qui groupe les éléments anglo-catholiques de l'Église protestante épiscopale aux États-Unis.

Ce manifeste, adressé à tous les évêques anglicans du monde, affirme que le moment est venu pour la « vaste majorité catholique

1. *The Times*, 26 sept., p. 9.
2. L'Église de Lanka, dont la constitution est discutée depuis plus de vingt ans, doit réunir les Églises anglicane, baptiste, méthodiste, presbytérienne de Ceylan et le diocèse de Jaffna actuellement rattaché à l'Église de l'Inde du Sud. La conférence de Lambeth avait déjà donné son approbation à ces projets. Cfr D. H. M., *La conférence de Lambeth 1958 et les projets d'union à Ceylan et en Inde du Nord-Pakistan*, dans *Irénikon* XXXI (1958), p. 245-251 ; et R. ROUQUETTE, *Un test œcuménique : le projet d'union des Églises à Ceylan*, dans *Études*, juil.-août 1961, p. 110-115. Puisque les anglicans constituent les six dixièmes de la future Église unie, la prise de position de l'Église d'Angleterre est importante pour la réalisation du projet. Le grand problème ici est celui de l'unification des ministères et du sens à donner en tout cela à l'ordination épiscopale.

au sein de la chrétienté » d'assurer la direction des efforts pour l'unité de l'Église. Le terme « catholique » s'applique selon la définition qu'en donne le manifeste, aux communautés chrétiennes « qui maintiennent la foi des symboles des conciles oecuméniques de la chrétienté primitive encore unies et restent fidèles à leurs décrets généralement reçus. »

Tout en faisant l'éloge du Conseil oecuménique des Églises pour « les nombreux et grand services qu'il a rendus à la cause de l'unité » ce manifeste constate que le Conseil ne représente pas la chrétienté dans son ensemble puisque, « alors que la grande majorité des chrétiens sont catholiques, les forces dominantes au sein du Conseil ont toujours été protestantes, ce qui a fini par constituer une pierre d'achoppement sur le chemin qui mène à l'unité ». Le manifeste ajoute : « Pour le mouvement oecuménique, le danger consiste à ne se préoccuper que du problème oecuménique domestique de l'Église militante ici-bas et de négliger la question de l'Église toute entière... Nous ne saurions nous satisfaire de l'unité de l'Église militante actuellement. Ce qu'il nous faut chercher, c'est une Église militante dont l'unité terrestre exprime sacramentellement celle de l'Église authentique du Christ, unité non seulement géographique et chronologique, mais aussi céleste et éternelle. »

Le manifeste fait remarquer que le principe épiscopal représente une importance essentielle pour l'Église anglicane, alors que, trop souvent, on ne le présente que sous l'aspect « d'un type de structure ecclésiastique humain et terrestre certes désirable, d'un moyen d'assurer le meilleur mode réalisable d'administration ecclésiastique, alors qu'il s'agit de quelque chose d'absolument essentiel à la structure théologique de l'Église ».

Le manifeste met en garde contre certaines formules de réunion qui bien que le « fruit d'une réflexion et d'une prière sincères » n'en ressemblent pas moins à « des traités d'alliance compliqués... à des projets astucieusement mis au point pour unir les hommes sur la base de leur accord les uns avec les autres, même si cet accord se limite a constater leur désaccord ». Cet avertissement s'applique expressément à l'Église de l'Inde du Sud, constituée en 1947 par l'union entre anglicans, méthodistes presbytériens et congrégationnalistes ; aux projets d'union actuellement négociés à Ceylan, dans le nord de l'Inde et au Pakistan ; aux conversations de l'Église d'Angleterre avec l'Église presbytérienne d'Écosse et au projet d'union de l'Église presbytérienne unie, de l'Église protestante épiscopale, de l'Église méthodiste et de l'Église unie du Christ aux États-Unis, formulé par le Pasteur Eugène Carson Blake.

Enfin, selon le manifeste, l'unité de l'Église exige l'attachement total du Corps de l'Église tout entier à la totalité de la foi catholique, un culte commun selon des formes liturgiques fondées à la fois sur l'Écriture et la tradition de piété de l'Église à travers l'histoire ; et que tous ceux qui s'unissent soient prêts à reconnaître ce qui leur manque et à le recevoir sans amertume les uns des autres [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Nous terminons cette chronique à la fin de la première semaine des assises de l'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE du C.O.E. à NEW DELHI. A peine ouverte, le dimanche matin 19 novembre, deux décisions fort importantes furent prises. Le dimanche soir, fut décidée à l'unanimité la FUSION du Conseil œcuménique et du Conseil international des Missions (qui coordonne l'action de quelque 42.000 missionnaires protestants). Le lundi matin, l'Assemblée s'est prononcée sur l'ADMISSION de nouvelles Églises membres. C'est par 142 voix contre 3, et 4 abstentions, que l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE a été admise au Conseil. Avant le vote, l'archevêque russe Mgr JEAN de San Francisco et l'évêque de l'Église luthérienne hongroise aux USA avaient exprimé leurs appréhensions et annoncé qu'ils s'abstiendraient. Le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople, dans un MESSAGE à l'Assemblée, déclara qu'il souhaitait depuis longtemps cette admission. Les Églises orthodoxes roumaine et polonaise ont été admises par 144 voix contre 2 et 3 abstentions. L'Église bulgare a même obtenu 145 voix, contre 2 et 3 abstentions. En tout, le nombre des Églises membres du C. O. E. s'est accru de 23, ce qui fait au total 198.

Le patriarche ALEXIS a immédiatement envoyé à l'Assemblée un MESSAGE exprimant sa reconnaissance et témoignant aussi du souci de l'Orthodoxie russe pour la cause de l'unité chrétienne, en précisant que l'Église orthodoxe russe était prête à renforcer le témoignage orthodoxe au sein de la Commission FOI ET CONSTITUTION. L'archevêque NICODÈME, chef des seize délégués russes à New Delhi, a souligné ce désir de son Église de participer désormais aux travaux de cette commission, qui étudie plus directement les problèmes doctrinaux relatifs à l'unité des chrétiens.

1. *SŒPI*, 4 août, p. 1.

Notes et documents

I. Le Congrès panorthodoxe de Rhodes.

Comme l'a déclaré un des membres les plus importants du Congrès, et secrétaire des réunions, le métropolite Chrysostome Constantininis de Myre, si le Congrès panorthodoxe de Rhodes a pu se tenir, « c'est grâce aux espoirs de plusieurs siècles et aux nobles efforts de plusieurs dizaines d'années ». Un des membres du Conseil œcuménique des Églises qui dirigeait la délégation des trois observateurs venus de cet organisme pour assister au Congrès, n'a pas craint d'appeler celui-ci « un triomphe de l'Orthodoxie » [1]. D'autre part, un correspondant catholique, présent également, intitule son article sur cet événement « Une grande date pour l'Église Orthodoxe » [2].

C'est après une longue préparation, en effet, que le Patriarcat œcuménique avait pu enfin réaliser le projet déjà ancien d'une assemblée panorthodoxe plénière. Comme nous l'avons déjà dit [3] elle était destinée à préparer un prochain prosynode, lequel devrait aboutir en son temps dans la pensée de l'Église orthodoxe à un Concile œcuménique situé dans la ligne des sept premiers grands conciles de l'Église, et où l'union serait réalisée.

La conférence panorthodoxe de Rhodes a effectivement réuni cette fois-ci, contrairement à ce qui avait eu lieu aux dernières réunions similaires, toutes les Églises autocéphales ou autonomes. Ne furent absentes que les petites Églises de Finlande et de Géorgie. Encore la première s'était-elle fait excuser pour des raisons financières et la seconde était-elle représentée par l'Église patriarcale de Moscou.

1. Fr. House, *Un triomphe de l'Orthodoxie : Le Congrès pan-Orthodoxe de Rhodes* dans *World Council of Churches Information* du 27 oct. 1961 (nº F/36-61), p. 1.
2. C. J. Dumont O. P., *La Conférence de Rhodes* dans *ICI*, 1er nov. 1961 (nº 155), p. 39.
3. *Irénikon*, 1961, nº 3, p. 289.

Certains milieux se sont étonnés de l'absence des trois juridictions russes de l'émigration non rattachées au patriarcat de Moscou. On a dit que celui-ci avait mis son *veto*, étant donné qu'il a montré diverses fois son opposition envers ces groupements auxquels, bien que composés de Russes orthodoxes, il refuse l'appartenance à l'Église russe. D'autre part, les invitations n'étaient envoyées qu'aux autocéphalies et aux Églises autonomes, ce que, en soi, ces juridictions ne sont pas.

Le travail de la conférence devait « se consacrer aux rapports, au choix, à l'acceptation ou au rejet éventuel et en dernier lieu à l'inscription des sujets à l'ordre du jour définitif du futur prosynode », que le Patriarche œcuménique veut réunir dans avenir assez proche.

Bien avant la conférence, le Patriarche œcuménique avait dressé et envoyé à tous les intéressés un projet d'ordre du jour, dont le texte a été publié dans la presse et que nous avons reproduit dans *Irénikon* nº 3 de cette année [1]. Ce document où se remarquait une tendance bien visible au renouvellement de l'Église et à son adaptation aux conditions de vie du XXe siècle, devait fournir une base pratique au travail d'élaboration d'un elenchus complet et définitif des sujets à discuter au futur prosynode. Le comité d'organisation, sous la présidence dynamique de Mgr Spiridon de Rhodes, et composé de Mgr Apostolos de Karpathos, de MM. Kapsambelis et Baïzos, fonctionnaires du Ministère des Affaires Étrangères, avait dressé un programme varié et attrayant. « Avec le concours du gouvernement grec, nous fait savoir un de nos confrère présent à l'Assemblée [2], il a pu recevoir de façon magnifique les nombreux délégués et invités de la Conférence qui garderont tous le meilleur souvenir de cette grande réunion chrétienne caractérisée par une organisation parfaite. Ils n'oublieront jamais non plus l'amabilité et la serviabilité à toute épreuve des organisateurs responsables et de leurs subalternes. Personnellement nous tenons, à leur en exprimer notre plus vive et plus profonde gratitude ».

Il y avait à Rhodes en premier lieu les délégations des différentes Églises orthodoxes patriarcales, autocéphales ou autonomes, les premières formées chacune de trois évêques, d'un professeur de théologie et de deux conseillers théologiens ; les dernières d'un évêque, d'un professeur de théologie et de deux conseillers théologiens. Voici la liste complète des délégations, des observateurs orientaux et occidentaux ainsi que des autres invités :

1. *Ibid.*, p. 398-402.
2. D. Athanase van Ruyven, cfr la liste citée plus loin.

Du Patriarcat œcuménique : le métropolite Chrysostome de Philippes, Néapolis et Thasos, président du Congrès ; les métropolites Maxime de Sardes, Méliton d'Imbros et Tenedos, Chrysostome de Myre, professeur à l'École de théologie de Chalki ; le grand économe Georges Anastasiadis, professeur à Chalki ; le grand protonotaire Emmanuel Photiadis, professeur à Chalki ; M. B. Anagnostopoulos, professeur à Chalki, secrétaire adjoint.

De l'Église d'Alexandrie : les métropolites Parthenios de Péluse, Constantin de Leontoupolis, Synesios de Nubie, Parthenios de Carthage, Eustathios d'Accra ; l'archimandrite Nikodimos Galliatsatos.

De l'Église d'Antioche : les métropolites Ignatios de Hama, Alexandre de Homs et Élie d'Alep ; le professeur E. Michaïlidis ; l'archimandrite Athanase Skaf, secrétaire.

De l'Église de Jérusalem : les archevêques Epiphanios d'Amman, Aristovoulos de Kyriakoupolis ; l'archimandrite Germanos, Skevophylax ; les professeurs B. Vellas et P. Trembelas.

De l'Église de Russie : les archevêques Nicodème de Jaroslavlj et Rostov, Basile Krivošein de Bruxelles ; l'évêque Alexis de Tallin ; l'archiprêtre Vitalij Borovoj, professeur adjoint ; M. A. Botevskij, secrétaire du Département des Relations étrangères de l'Église de Russie, M. I. Valamov, du même département, et M. V. Alekseev, interprète.

De l'Église de Serbie : le métropolite Damaskin de Zagreb ; les évêques Emilian de Timok et Basile de Žiča ; le protonotaire Miloutin Petrović ; le professeur Kostić.

De l'Église de Roumanie : le métropolite Justin de Moldavie ; les évêques Nicolas Corneanu d'Arad, et André Moldovanu des églises roumaines d'Amérique ; l'archiprêtre Liviu Stan, professeur de théologie, et le P. Grigorie Gernayianu ; les professeurs N. Ţitescu et L. Florea.

De l'Église de Bulgarie : les métropolites Clément de Stara Zagora et Maxime de Lovec ; l'évêque Partenij de Leucie ; le protopresbytre Stefan Cankov, académicien ; les professeurs D. Dulgerov et A. Michaïlov.

De l'Église de Chypre : le métropolite Gennadios de Paphos ; l'archimandrite Constantin Levkosiatis, recteur du séminaire « Apostolos Varnavas » ; le professeur A. Mitsidis.

De l'Église de Grèce : les métropolites Jakovos de Mytilène, Timotheos de Maronia et Seraphim de Iannina ; les professeurs B. Ioannidis, H. Alivizatos et P. Bratsiotis.

De l'Église de Pologne : le métropolite Timothée de Varsovie ; l'évêque Stefan de Bialystok ; les archiprêtres Gomaski et Gosko.

De l'Église de Tchécoslovaquie : l'évêque Dorofej de Prjašev, l'archiprêtre Georges Novac.

Délégations des Églises orientales mineures.

De l'Église copte : le métropolite Clément Kinor Rader (absent) ; les Rév. Ioannis Grigis Markos et Makarios d'El Suryani ; M. Michel Tadros.

De l'Église éthiopienne : l'archevêque Philippos de Jérusalem ; le Rév. Abuna Hampte Mariam.

De l'Église arménienne : l'évêque Jerobé Manukian.

De l'Église jacobite syrienne d'Antioche : l'archevêque Gregorios Boulos ;

l'évêque Meletios Barnabas de Homs ; l'archimandrite Salibre Shamdon Isaac ; M. Tama-Khoury.

De l'Église jacobite du Malabar : l'évêque Philoxenos Daniel ; le Rév. K. Philippos.

HÔTES ET OBSERVATEURS NON ORTHODOXES.

De l'Église anglicane : l'archevêque McInnes de Jérusalem ; le Rev. John Findlow, chapelain de l'église anglicane d'Athènes.

De l'Église épiscopalienne des États-Unis : le Rév. McDonald.

De l'Église Vieille-Catholique : le Rév. Prof. Küppers (Bonn).

Du Conseil œcuménique des Églises : les Rév. F. House et R. Maxwell ; le Dr. N. Nissiotis.

Des Églises protestantes : les professeurs F. Heiler et P. Meinhold ; MM. L. McMahon et C. King.

De l'Église catholique : les RR. PP. Dumont, O. P., Duprey, P. B., Wenger, A. A., van Ruijven, O. S. B. et Jungclaussen, O. S. B.

OBSERVATEURS ORTHODOXES.

Les métropolites Damaskinos de Demetrias, Emmanuel de Cos, Isidoros de Leros et Kalymnos ; les évêques Germanos de Nyssa, Charlotte, N. C. (U.S.A.) et Emilianos de Meloa (Genève) ; les professeurs J. Kotsonis, J. Karmiris, K. Bonis, G. Konidaris, N. Siotis, J. Trakas, D. Tsakonas ; M. Charissiadis ; les archimandrites Dionysios Baïraktaris, Stylianos Charkianakis, Damaskinos Papandreou, Kosmas Papadopoulos, Pierre l'Huillier (de l'exarchat de Moscou à Paris), André Scrima (roumain) ; le R. P. Serafim Surenskij (prêtre roumain, U.S.A.) ; MM. S. Alexiou, A. Keramidas, E. Moutsoulas (du « Syndesmos »), Mme L. Bulton (U. S.A.).

Voici, d'après notre correspondant, les étapes du Congrès :

« D'après le programme, tous ces invités devaient arriver à Athènes dès le 20 ou le 21 septembre. Le 22 ils s'embarquaient au Pirée et, après escales à Tinos et à Patmos en vue d'une visite de pèlerinage aux sanctuaires de ces deux îles, ils arrivaient à Rhodes le samedi matin 23 septembre. Après une réception officielle à l'Hôtel de ville par le maire, ils se rendirent à l'église de l'Annonciation pour une Doxologie solennelle.

» Le dimanche 24 septembre vit s'ouvrir la Conférence par une grande Liturgie célébrée par le Président, Mgr Chrysostome de Philippes, avec concélébration de tous les autres chefs de délégations et de nombreux prêtres de toutes langues. Ce fut une Liturgie « votive » du Saint-Esprit, où tous les textes étaient empruntés à la fête de la Pentecôte. N'était-ce pas du reste une petite Pentecôte que cette assemblée ? Toutes les langues se mêlaient harmonieusement pour invoquer la lumière de l'Esprit-Saint sur une réunion vraiment historique, la première jamais vue, de toutes les Églises orthodoxes.

» L'après-midi, il fut procédé (toujours à l'église de l'Annonciation) à l'ouverture solennelle de la Conférence. Après le Président, toutes les Églises présentes, tant orthodoxes que les autres, adressèrent leur message respectif à la grande Assemblée.

Cette longue succession de messages, empreints d'un véritable esprit chrétien, ne laissait pas d'impressionner. Il y avait eu des tractations en vue d'une invitation officielle de l'Église de Rome à la Conférence, mais elles n'avaient pas abouti et on avait dû se contenter de quelques invitations à titre privé.

» Les jours suivants, du lundi 25 au samedi 30 septembre, furent consacrés à l'élection et au travail des commissions spéciales chargées de dresser la liste définitive des sujets à traiter au prochain prosynode panorthodoxe. La plupart de ces sessions ne furent ouvertes qu'aux seuls membres des commissions. »

La presse avait fait grand cas de discussions qui eurent lieu lors des premières séances concernant la présidence du Congrès. Grâce à la modération de chacun, une solution satisfaisante fut trouvée, où l'honneur traditionnel de Constantinople fut respecté.

« A la fin des travaux, la liste des sujets est apparue sensiblement la même que celle qui avait servi aux débats. Quelques légères modifications avaient seulement été apportées ; certaines matières avaient été groupées un peu autrement et le nombre des chapitres un peu réduit. Tout le reste fut maintenu tel quel. Fut maintenue notamment, dans le chapitre des relations de l'Église orthodoxe avec les Églises d'Occident, la mention de l'Église catholique et de son désir de rapprochement, On garda à l'Église catholique sa première place avant les autres Églises d'Occident ».

» En fin de Conférence, les représentants du Patriarcat oecuménique ne cachèrent pas leur joie devant le résultat obtenu. On peut constater l'entente et une assez grande unité des douze Églises orthodoxes, en même temps que leur désir de travailler ensemble à la préparation du prochain prosynode panorthodoxe qui pourra se réunir, espère-t-on, d'ici trois ou cinq ans. Il reste certes une grosse somme de travail à fournir car le programme est chargé et les questions sont souvent difficiles et complexes. Certains délégués désirent attendre le résultat du Concile catholique, qui certainement aura une répercussion sur les Églises orthodoxes en général et sur leur prosynode en particulier.

» Notons que dans une interview qui eut lieu à Athènes après la Conférence, l'archevêque russe Nicodème a fait remarquer entre autres que si vraiment l'Église romaine changeait son attitude dans

la question de l'épiscopat en le revalorisant pleinement, comme on l'entend dire, il y aurait des possibilités de parler avec cette Église. On jugera à ce détail de l'influence que le concile du Vatican II aura éventuellement pour ou contre le rapprochement.

» Ce qui donna à la Conférence de Rhodes un caractère particulièrement utile ce furent les contacts directs et personnels entre les membres de toutes les Églises présentes. Si la diversité des langues créait parfois quelque difficulté et si une réserve, d'ailleurs compréhensible, se sentait de-ci de-là chez les délégués venus de derrière le rideau de fer, le contact fut néanmoins aisé et cordial et c'est là certainement un facteur de compréhension et de rapprochement, toujours attaché comme une grâce particulière à ces sortes de rencontres.

» La conférence de Rhodes est donc avant tout le témoin d'une tendance vers une unité plus grande, plus réelle et plus profonde entre les Églises orthodoxes elles-mêmes. Un tel mouvement ne peut pas ne pas contribuer aussi, sous la poussée de l'Esprit Saint, à se poursuivre au delà de ce cercle, comme nous en avons du reste déjà maints indices.

» Le Message final, proclamé solennellement le dimanche 1er octobre pendant la liturgie, et qu'on lira plus loin, ne manqua pas d'ailleurs de faire allusion à cette unité de tous les chrétiens et de la saluer de loin, en soulignant que, dans la Divine Liturgie, l'Église orthodoxe ne cesse jamais de la demander à Dieu. En effet, dans sa prière liturgique, elle parle fréquemment de la pluralité des Églises locales qui forment ensemble l'Église unique, et elle se réfère aussi, comme par exemple dans le symbole de la foi, à l'Église une, sainte, catholique et apostolique, montrant ainsi que les Églises particulières font un tout, et que l'Église dans son ensemble veut les contenir toutes. »

* * *

A la Conférence de Rhodes, furent présents des délégués des Douze Églises orthodoxes majeures. Les réunions non liturgiques se tinrent toutes au palais de la Métropolie de Rhodes. L'accord réalisé entre toutes les Églises représentées donnait une impression majestueuse de l'Unité de l'Église orthodoxe. Dans l'ordre des patriarcats, Moscou venait en cinquième lieu, la première place étant occupée par Constantinople, et les trois suivantes par les patriarcats respectifs d'Alexandrie, d'Antioche, et de Jérusalem, suivant l'ordre proclamé par les anciens conciles.

Comme on l'a remarqué, les anciennes Églises orientales séparées depuis Éphèse et Chalcédoine avaient toutes des délégations d'observateurs. Plusieurs d'entre elles avaient espéré pouvoir s'unir dès à

présent à l'Orthodoxie, mais les différences se révélèrent plus grandes qu'on ne le pensait. Ce qui n'empêche pas que les relations furent très cordiales et qu'un grand rapprochement se soit effectué de part et d'autre. On a remarqué aussi dans les discussions la grande modération de l'Église du patriarcat de Moscou. Si l'athéisme comme tel n'a pas été visé dans les conclusions, la proclamation de la foi orthodoxe traditionnelle équivalait à une prise de position qui ne laissait place à aucune équivoque à ce point de vue.

Sans doute, il serait utopique et faux de croire que l'union des Églises orthodoxes entre elles soit réalisée en tous points. La différence d'idée et d'opinions est intrinsèque à toute réunion d'hommes et elle est souvent un bien, au sein même des accords plus généraux. Comme l'a très bien fait remarquer le Dr. N. Nissiotis, observateur à Rhodes du C. O. E. : « Il ne s'agit pas d'imaginer que nous entendons un accord complet des délégués sur ces problèmes, mais bien précisément que les désaccords en présence et qui tirent leur origine, bien entendu, des milieux différents dans lesquels vivent aujourd'hui les Églises orthodoxes, ne sont pas capables d'apporter les moindres déchirures dans les relations réciproques. Il existe en effet au préalable ce principe un et toujours le même, surnaturel, métaphysique, insaisissable, mais immédiatement perceptible et présent, grâce auquel les Églises orthodoxes se meuvent, c'est-à-dire l'Église une comme puissance et grâce, qui surmonte à chaque instant tout mouvement séparatiste humain. J'ai assisté à beaucoup de réunions internationales, interconfessionnelles et interecclésiastiques, mais je puis faire remarquer que la conférence panorthodoxe en différait beaucoup, sous ce rapport précisément de l'unanimité en l'Esprit, avec laquelle on acceptait les divergences. C'est là chose très difficile à exprimer et à analyser dans ces causes, pour la bonne raison qu'elle tient non à des puissances humaines, des lois de la discipline ou de simple courtoisie entre membres de la Conférence, mais du mystère de l'opération de Dieu dans son Église ».

L'Orthodoxie a en ce moment une volonté ferme d'unir entre elles davantage les autocéphalies. On a remarqué en effet que, par l'énergie du patriarche œcuménique, Athénagore Ier, à vouloir la réussite de ce congrès, son prestige et même son rôle spécifique se sont affirmés, « rôle non pas comparable, a-t-on écrit, à celui de la papauté romaine, mais plutôt agent catalyseur responsable de maintenir les rapports entre Églises autocéphales constituant l'Église orthodoxe » [1]. Il est

1. Fr. House, *l. c.*, p. 2.

utile de noter ici que Mgr Jacques de Mitylène, a souligné dans son discours inaugural que « dans une époque où tout s'organise et où l'unité isolée est anéantie, l'autocéphalie, qui a ses avantages, a le gros inconvénient de morceler et d'isoler. Il faut se réunir, penser, étudier, discuter ensemble tout ce qui a trait à la vie de l'Église. Il faut affronter ensemble les problèmes que notre époque pose à l'Orthodoxie »[1]. A cette fin, le patriarche œcuménique constituera une commission centrale panorthodoxe, laquelle siègera sans doute à Constantinople, et des commissions spécialisées seront établies dans les différentes autocéphalies, et dont le but sera de préparer le futur prosynode.

Dans cette volonté de convergence, et malgré quelques résistances conservatrices, un désir de ressourcement aux grandes origines de la foi chrétienne et, d'autre part, une tendance à adapter l'Église au monde moderne font que les perspectives du développement du programme de Rhodes ressemblent tout de même en plusieurs points aux buts du futur concile de l'Église catholique. Il faut espérer à ce point de vue qu'une communication pourra s'établir entre les Pères du concile et les pasteurs intéressés à ces problèmes dans l'Église orthodoxe. Beaucoup de questions, en effet, sont les mêmes partout dans le christianisme, et tiennent en somme à ce que nous vivons en une même époque, où un même esprit se respire en tous lieux.

Beaucoup ont été frappés à Rhodes de ce que pouvait être, pour une Église, la célébration liturgique dans toute sa splendeur de témoignage, et combien l'Église d'Orient en avait conservé magistralement le secret. On a remarqué aussi combien l'intervention des problèmes politiques ont été, en un certain sens, sublimé par l'orientation religieuse du Congrès et par la foi vivace de l'Église orthodoxe et sa fidélité aux principes évangéliques. Au reste, la publication ultérieure des Actes du Congrès nous donnera l'occasion de revenir encore sur ces questions.

En somme la conférence panorthodoxe de Rhodes vient s'insérer en bonne place dans le grand mouvement pour l'unité qui passionne tous les croyants en ce moment. Elle a devancé de quelques semaines l'Assemblée œcuménique de New Delhi, et, comme on l'a remarqué, n'est pas sans avoir bénéficié de cette émulation soudainement déclanchée par le concile de Jean XXIII.

1. Cfr *Proche-Orient chrétien*, 1961, nº 3, p. 289.

II. Message du Congrès panorthodoxe de Rhodes.

« Gloire à la Sainte-Trinité, Consubstantielle, Vivifiante et Indivisible.

Chers frères et enfants en notre Seigneur, que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous. Il a plu au Christ, notre suprême Pasteur, de nous réunir tous ensemble dans cette île de Rhodes, que Dieu protège. Nous représentons nos saintes Églises, où que ce soit. Nous avons pour but de proclamer au monde, dans la mesure de nos forces, le message de notre Église une et indivisible ; de manifester notre unité et d'accomplir la tâche et le but particulier de ce congrès. C'est en toute humilité d'esprit et pleins de bienveillance que nous adressons à tous ce message, à la fin d'un congrès que Dieu a si manifestement inspiré et abondamment béni.

Nous avons conscience de notre grande responsabilité devant Dieu et devant les hommes. Dans les limites strictes de nos responsabilités présentes, nous avons procédé à l'examen des questions qui nous étaient soumises dans un esprit fraternel et uni. Et c'est à l'unanimité que nous avons fixé la liste des sujets à inclure dans l'ordre du jour du futur prosynode. Il s'agit des questions qui ont longtemps préoccupé nos Églises orthodoxes locales et nationales et le monde chrétien dans son ensemble. Nous en avons maintenant donné une définition plus précise qui constituera l'ordre du jour des études et délibérations du prosynode futur. Nous avons l'espoir que, Dieu voulant, cela préparera la voie aux solutions nécessaires et aux bonnes et claires décisions que le concile œcuménique ultérieur devra prendre.

Notre assemblée même a constitué un événement important. Nous n'avons pas oublié ce fait fondamental et très évident, que les yeux des membres de nos Églises, partout dans le monde, et en réalité du monde chrétien œcuménique tout entier, étaient fixés sur nous et sur notre travail. C'est la première fois depuis longtemps que l'Orthodoxie se réunit pour un congrès aussi représentatif de sa plénitude. Pendant ces journées, nous, délégués des Églises, avons été profondément conscients de l'importance de cet événement et de notre responsabilité devant les grandes espérances du monde.

Nous quittons ce congrès, fortifiés dans notre foi, notre espérance et notre amour, et certains de la force dans l'unité de notre sainte Église orthodoxe.

Nous nous sommes particulièrement souciés des responsabilités de nos Églises locales et nationales dans le monde contemporain, des

problèmes de la vie quotidienne de leurs fidèles et de l'humanité tout entière. Nous assurons donc tous les hommes que l'Orthodoxie réalise pleinement ses responsabilités et obligations envers eux.

Nous croyons que nos Églises orthodoxes locales et nationales, toutes sœurs les unes des autres, conservent la foi salutaire de nos pères et persistent dans cette unité qui est l'image de l'unité mystique et surnaturelle de la Divinité très sainte, souveraine et qui siège sur un seul trône. Telle est l'unité, à la fois profonde et imperturbable, que notre Église orthodoxe a manifestée en cette occasion historique.

L'existence de l'Église sur terre a pour symbole l'unité dans l'amour, l'accomplissement du « commandement nouveau » (*Jean* 13, 14) que le Seigneur nous a donné. « Sa divine puissance nous a fait don de tout ce qui contribue à la vie et à la piété, en nous apprenant à connaître Celui qui nous a appelés par sa gloire et par sa vertu » (*II Pierre* I, 3). « Notre Église n'est point faite de briques et de mortier, mais de foi et de vie ». C'est le Saint-Esprit qui, dans l'Église et par l'Église, régénère l'âme de tout homme. Et l'Église proclame au monde la bonne nouvelle de la paix du Christ et l'accomplissement de l'œuvre de réconciliation, ainsi que dit saint Paul, l'apôtre des nations (*II Cor.* 5, 18).

Aujourd'hui plus que jamais, nous sommes appelés à accomplir la loi du Christ, à porter les fardeaux les uns des autres et à nous conduire comme il convient « dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant » (*I Tim.* 3, 15). Nous croyons qu'aujourd'hui et dans l'avenir, notre voie sera la même que dans les grandes périodes historiques de l'histoire de notre Église, une voie d'édification et de soutien du Corps unique du Christ, en attendant la rédemption de ceux que Dieu s'est acquis pour célébrer sa gloire (*Éphés.* 1, 14).

Nous avons conscience de la grande responsabilité que nous portons devant Dieu pour l'âme des hommes, de tous les hommes, de tous ceux qui vivent sur la face de la terre et ont été créés du même sang. Nous continuons de nous placer sous la protection de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique. De façon à accomplir le commandement d'amour de notre Seigneur en Son nom, nous vous appelons tous, frères qui êtes au loin et frères qui êtes proches, à vivre en paix les uns avec les autres (*Marc* 9, 51), la paix du Christ, la paix de Dieu qui surpasse tout entendement.

Nous avons été fortifiés par les prières et les vœux de nos Églises, de leurs vénérables pasteurs et de leurs membres à travers le monde ; c'est de leur esprit de piété que nous sommes les porteurs et les interprètes. Nous saluons avec amour tous nos frères de l'ancien Orient,

auxquels nous attachent depuis des siècles les liens immuables de nos affinités de cœur et de pensée. Nous saluons aussi nos frères de l'Occident avec lesquels nous n'avons jamais cessé de collaborer pour accomplir le commandement de notre Seigneur « que tous soient un » ce commandement pour lequel notre sainte Église ne cesse de prier.

En toutes ces choses, nous regardons à Jésus qui est le consommateur de notre foi. Nous exprimons l'espoir qu'il nous garde, ainsi que le monde entier, dans son amour et dans sa grâce, et nous prions Christ, le Prince de la paix, de maintenir « la paix sur la terre et la bonne volonté envers les hommes ».

Que l'amour chasse la crainte,

Que Dieu le Seigneur préserve l'Église,

Que la grâce, la miséricorde et la paix soient avec nous, de la part de Dieu le Père et de la part de Jésus-Christ, le Fils du Père, dans la vérité et l'amour (*II Jean* 3). »

III. Le Lectionnaire anglican de 1961.

Les Convocations de Cantorbéry et d'York ont approuvé en mai dernier un lectionnaire partiellement nouveau — du moins par rapport au précédent —, pour l'office de *Mattins* et d'*Evensong* [1]. Celui-ci apporte en effet au lectionnaire de 1955 un certain nombre de modifications. *Irénikon* avait donné, il y a six ans, une note sur la question, à laquelle nous nous permettons de renvoyer le lecteur [2]. Voici en bref en quoi consistent les améliorations. Il s'agit du lectionnaire de la semaine, relatif à l'Ancien Testament [3]. On est très heureusement revenu presque complètement au lectionnaire de 1922 conforme sur plusieurs points, comme il avait été signalé, à l'ancien *Ordo Romanus* XIV. On a tout d'abord rétabli la continuité des leçons historiques de l'Ancien Testament. Celle-ci avait été interrompue en 1955 par l'insertion de *Job* et des *Proverbes*. On retrouve

1. Cf. *The Table of Lessons, being the Schedule annexed to the Reports presented in May* 1961, *to the Convocations of Canterbury and York, by the Joint Committees on the Lectionary*. Londres, 1961.

2. Cf. *Note sur le nouveau lectionnaire anglican*, dans *Irénikon*, 1956, pp. 406-410. — [Au lieu de 1956 ; lire en cet endroit d'*Irénikon*, 1955].

Voir également l'article érudit de G. G. WILLIS, *The historical Background of the English Lectionary of 1955*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. IX (1958), pp. 73-86.

3. On a modifié la distribution du cycle dominical (de deux ans) dans la période Avent-Trinité.

donc au lundi après la Trinité, les livres de *Samuel* et la fin de la série historique vient se clore à nouveau, dans la période fixe par le livre de *I Maccabées*[1]. Le livre de *Ruth* a par ailleurs lui aussi repris sa place après les *Juges*, et en conséquence les lecture d'*Isaïe* ont été rétablies après Noël. Enfin on est revenu également à l'ordre biblique — au lieu de l'ordre « chronologique » — en ce qui concerne les Petits Prophètes, après l'Épiphanie. Les seules différences par rapport à 1922 portent sur la place d'*Ézéchiel*, maintenu en été, dans la série historique, et sur la localisation de l'*Ecclésiaste*, à l'avant-dernière semaine après la Pentecôte. L'approbation donnée lectionnaire — qui entrera en usage à partir de l'Avent 1962 — devra entraîner l'abrogation des lectionnaires précédents. Nous attirons à nouveau l'attention des œcuménistes et des liturgistes sur ce beau lectionnaire.

D. H. M.

1. En compensation, l'Ecclésiaste — déplacé — est désormais toujours lu dans l'avant-dernière semaine après la Trinité.

Bibliographie

I. DOCTRINE

Thorleif Boman. — Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. 3. neubearbeite te Auflage. Göttingen, Vandenhoek et Ruprecht, 1959 ; in-8, 204 p.

L'étude de la pensée biblique est lancée : on pensera aux travaux de J. Pederson ou H. W. Robinson, qui, eux, se sont abstenus de toute comparaison avec la pensée grecque. J. Hessen, Cl. Tresmontant, Th. Boman brisent ce cadre et étudient la pensée biblique parallèlement avec la pensée grecque. On est encore loin d'une synthèse générale, mais M. B. a le mérite d'attirer l'attention sur une méthode dont bien peu d'auteurs se servent : il étudie la pensée des Hébreux en partant de l'idée que l'Ancien Testament ne veut pas être une *Somme* et qu'on aura du mal à y trouver un système « métaphysique ». Il analyse plus psychologiquement que linguistiquement les différentes notions : pensée dynamique et statique, impression dans l'esprit et objets de perception, temps et espace, symbolisme et instrumentalisme, penser logiquement et comprendre psychologiquement. De tout cela, l'A. conclut que les pensées hébraïque et grecque sont totalement différentes, mais ne s'excluent pas ; au contraire elles sont complémentaires : les Grecs décrivent la réalité comme être, les Hébreux comme mouvement. Cette troisième édition a été revue et augmentée ; le langage est clair, les citations correctes. Pourquoi mettre tout à coup le mot hébreu qui signifie « entendre » (p. 22, l. 15 (en bas) au féminin, et non au masculin comme d'habitude ?

D. E. D.

Martin Dibelius. — Die Formgeschichte des Evangeliums. Dritte, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag von G. Iber, herausgegeben von G. Bornkamm. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959; VI-328 p., DM 19, 80.

La première publication de cet ouvrage (1919) a donné vie et nom à une nouvelle tendance dans l'exégèse néo-testamentaire. Ces idées trouvèrent d'ailleurs un terrain tout préparé par des travaux faits en des domaines voisins : notons par exemple les recherches de Gunkel sur l'A. T. (rien d'étonnant que les exégètes de la *Formgeschichte* lui aient emprunté un de leurs termes techniques principaux, *Sitz im Leben*). L'ouvrage de Dibelius a reçu tout de suite un grand écho dans les milieux protestants

allemands et anglo-saxons, mais il y eut dès le début une grande diversité de vues parmi les tenants de la nouvelle méthode ; ce qui amena D. à publier en 1933 une nouvelle édition, dans laquelle il étudia plus à fond la question des légendes et des motifs légendaires, ajouta un chapitre sur l'histoire de la Passion et développa notablement celui sur la parénèse. G. Bornkamm a publié cette édition presque telle quelle. Dans des travaux ultérieurs, D. a clarifié ses idées et répondu à diverses objections. En effet, beaucoup de promoteurs de la *Formgeschichte*, même des plus célèbres comme Bultmann, n'ont guère cessé de marquer leur désaccord sur plusieurs points. D'autres (par exemple G. Iber lui-même) ont apporté des corrections importantes à certains jugements de D., très souvent dans un sens plus radical. D'autre part, plusieurs exégètes, tant protestants que catholiques, tout en reconnaissant quelquefois certains aspects intéressants de cette méthode, ont réagi et réagissent encore vigoureusement (comme par exemple Riesenfeld) contre les fondements même de la *Formgeschichte*. G. Iber résume (trop brièvement ?) l'histoire de cette polémique dans un chapitre supplémentaire. D. M. V. d. H.

René Marlé. — Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 1). Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959 ; in-8, 206 p., DM 14, 80.

La critique a généralement bien accueilli cet ouvrage publié en français, pour lequel B. a exprimé lui-même son estime dans la *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), col. 241-250 ; il a également approuvé les extraits du texte allemand que le traducteur lui a soumis. Cette étude présente les principaux aspects de la conception bultmannienne avec minutie et sympathie ; toute critique trop facile et superficielle est rejetée. L'A. considère B., non comme un libéral, mais comme quelqu'un qui veut être croyant et trouver une solution aux nombreux problèmes posés par la foi à l'intelligence moderne. Cela ne l'empêche nullement de lui faire des reproches très graves : d'avoir accentué encore davantage l'anthropomorphisme déjà inhérent à la philosophie existentialiste, de sous-estimer beaucoup trop la valeur de la réflexion spéculative, mais surtout d'interpréter les textes néo-testamentaires selon des normes qui, même si elles ne paraissent pas arbitraires à B., sont très discutables du point de vue exégétique, et d'identifier Jésus strictement avec le kérygme, c'est-à-dire avec l'acte de prédication de l'Église annonçant le salut. D'autre part, les positions de B. seraient l'aboutissement logique de celles de Luther, et le cas de B. mettrait ainsi à nu le problème le plus profond du protestantisme : celui de devoir choisir entre la foi traditionnelle et le rationalisme. Pour la théologie catholique enfin, le mouvement bultmannien peut être une occasion d'approfondir le message biblique, afin de le mettre davantage à la portée de l'homme moderne, en ne négligeant ni la science, ni la réflexion critique. Après l'édition française de cet ouvrage, B. a encore écrit une étude « Das Befremdliche des christlichen Glaubens » (*Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1958, pp. 185-200) ; A. Brandenburg en traite dans l'appendice. La bibliographie a été enrichie également. D. M. V. d. H.

Bo Reicke. — Glaube nnd Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1-7. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 32). Zurich, Zwingli Verlag, 1957 ; in-8, 180 p.

Il est manifeste que le mouvement biblique fait sentir son influence de plus en plus, et cela également dans les milieux laïques. Ce fait est d'une importance capitale pour le dialogue œcuménique dans la mesure même où celui-ci aussi peut se féliciter de la participation des non-théologiens. Un livre comme celui que nous présentons est un exemple de très bonne vulgarisation, qui précisément n'a rien de médiocre, rien d'incomplet, rien de tendancieux. L'exégèse de M. R. fait penser à une sorte de découverte de l'Église à travers la lecture des sept premiers chapitres des Actes. Les lecteurs qui auront suivi l'itinéraire proposé en profiteront sur plus d'un plan; nous pensons surtout aux contacts œcuméniques et à la vie spirituelle proprement dite. Ce n'est pas la première fois qu'un exégète protestant fournit à ses collègues catholiques un instrument de travail valable, mais l'étude de M. R. se distingue par un équilibre bienfaisant, qui d'ailleurs est une garantie de plus pour le bien-fondé de ses positions. D. P. B.

Alfred Adam. — Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 24). Berlin, Töpelmann, 1959 ; in-8, 90 p.

Johannes Leipoldt et Hans-Martin Schenke. — Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi. (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 20). Hambourg, Evangelischer Verlag, 1960 ; in-8, 84 p.

M. A., qui a déjà fait preuve de sa compétence en matière gnostique, s'attaque dans cette publication plus spécialement à l'étude de la gnose prémanichéenne. Dans les deux textes dont il nous donne ici une nouvelle version : *les Cantiques de Thomas* et *l'Hymne de la Perle*, l'A. découvre un fond doctrinal commun. C'est sur le texte copte original édité par C. R. C. Allberry en 1938 (*A Manichaean Psalm-Book*, Part II, pp. 203-227) que M. A. traduit le premier de ces deux écrits, *les Cantiques de Thomas ;* la composition en serait du Ier ou du IIe siècle de notre ère. Une masse de détails restent encore obscurs et on ne saurait être trop prudent sur la précision d'une date. Le deuxième écrit, *l'Hymne de l'Âme*, également appelé *l'Hymne de la Perle*, est un précieux et charmant fragment des *Actes de Thomas* ; cet hymne est une des plus anciennes compositions de la littérature syriaque et paraît avoir été rédigé à une époque qui précède immédiatement l'avènement du christianisme en Syrie, soit dans la deuxième moitié du premier siècle. Le texte nous en était connu depuis 1871 par l'édition de W. W. Wright et, depuis, de savants traducteurs n'ont pas cessé d'émettre leurs opinions, dont aucune cependant ne s'avérait satisfaisante. Dans son commentaire, M. A. jette une lumière toute nouvelle sur la question, et l'arrière-fond de la littérature prégnostique y devient d'autant plus clair. Plusieurs choses à

signaler dans ce bel ouvrage qui fait preuve d'une vaste érudition de la part de l'A. : le texte de *Ps. Th.* 13, 15-28 semble suggérer l'image d'une séparation entre les deux mondes, celui du mal et celui de la lumière (p. 35). Ne faudrait-il pas rapprocher ce texte d'*Eph.* 2, 14 (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) ? De nombreux passages révélateurs de la littérature rabbinique sont signalés par Strack-Billerbeck, III, 587 ss. et dans SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 1957, p. 124 ss. L'image de la cloison autour de l'âme, qui par elle est séparée d'avec le monde environnant, est d'ailleurs déjà notée par l'A. au sujet de *Ps. Th.* 2, 18 et 25 (p. 34). Une remarque à la p. 71 semble insinuer que l'Épître de Barnabé aurait été écrite à Édesse, mais l'exégèse allégorique dont use l'auteur de cette lettre semble toute influencée par Philon et serait en faveur d'une composition à Alexandrie. Quant aux œuvres de saint Éphrem que l'A. cite de-ci de-là, il aurait pu faire mention des trois hymnes à saint Thomas, dans lesquelles le docteur syrien parle de la perle (Th. J. LAMY, *S. Ephraim Syri Hymni et Sermones*, t. IV, col. 693-708) ; serait-ce un indice qu'à Édesse il y a eu au temps de saint Éphrem une autre version, orthodoxe celle-là, de l'histoire de la perle ? Une faute d'impression gênante : lire à la page 29, ligne 6 d'en bas *Th. Ps.* 4, 26. L'ouvrage termine par le texte grec de *l'Hymne de la Perle* d'après l'excellente édition de R. A. LIPSIUS – M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, 2 ; Leipzig, 1903, pp. 219-224.

L'ouvrage de Leipoldt-Schenke rassemble différentes publications parues dans la *Theologische Literaturzeitung*. Il s'agit de l'introduction et de la traduction des papyrus suivants de Nag-Hamadi : *L'Évangile selon Thomas* (la toute première traduction intégrale qui ait paru de ce texte, Leipoldt, *ThLZ* 83, 1958, col. 481-496) et des deux écrits appartenant au même cercle de gnostiques égyptiens : *L'Évangile selon Philippe* (*ThLZ* 1959) et *l'Hypostase des Archontes* (*ThLZ* 1958) par Schenke. Une très utile bibliographie de *l'Évangile selon Thomas* (Schenke) et des remarques supplémentaires complètent l'ouvrage. D. E. D.

Vinzenz Buchheit. — Studien zu Methodios von Olympos. (Texte und Untersuchungen, 69). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; XVI-181 p., DM 22,50.

Kurt Treu. — Synesios von Kyrene : Ein Kommentar zu seinem « Dion ». (Texte und Untersuchungen, 71). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; XII-184 p., DM 14,50.

Le travail de M. V. B. sur Méthode d'Olympe a été fait sous la direction du professeur F. Dölger. C'est une étude de la langue de ce Père faite avec soin et compétence. Malgré son aridité, elle sera indispensable à tous les travaux futurs sur M. d'O. Un chapitre est consacré aux problèmes de l'authenticité de divers écrits dont seuls des fragments nous sont parvenus. Cette recherche est faite avec une rigueur mathématique d'après les données de l'analyse philologique. Les résultats obtenus sont intéressants et convaincants. Les fragments de l'*Adversus Porphyrium* sont inauthentiques. Par contre ceux du *De creatis* sont de Méthode. Ceux du *De Simeone* et de l'homélie *In Ramos Palmarum* ne sont pas de

lui, ni le fragment du *De resurrectione* publié par Pitra. Enfin l'hymne à la virginité du *Symposion* est de sa plume et présente un intérêt particulier pour l'étude des origines de la poésie grecque chrétienne.

La figure et l'œuvre de Synesius de Cyrène, cet humaniste de la fin du IVe siècle devenu évêque malgré lui, ont depuis toujours retenu l'attention des historiens de la culture antique et du christianisme M. K. T. présente dans cette dissertation un excellent commentaire du contenu et du vocabulaire de l'une des œuvres les plus curieuses de S. Son *Dion, ou De la conduite de la vie,* est un exposé extrêmement personnel et attachant des principes de ce grand seigneur philosophe. L'analyse des sources et de la langue de cet écrit, faite avec beaucoup d'érudition, est redevable au professeur Terzaghi de Florence qui en a préparé une édition critique.

D. E. L.

Archim. Pant. Rodopoulos. — *'Η 'Αναφορὰ τῆς λειτουργίας τοῦ Κλήμεντος.* Salonique, 1959 ; in-8, 107 p.

L'actuel protosyncelle de la métropole de Salonique avait consacré sa dissertation doctorale à l'étude de l'anaphore grecque de saint Marc (elle fut publiée dans *Grigorios ho Palamas,* 1959 et 1960). Pour sa dissertation de chargé de cours à l'université de Salonique, il choisit comme sujet la liturgie « clémentine » du livre VIII des Constitutions Apostoliques. Guidé surtout par Bousset, Lietzmann et Baumstark, il en analyse le texte et son contenu dogmatique pour arriver à des conclusions analogues : il s'agit probablement d'une œuvre littéraire de la deuxième moitié du IVe siècle qui présente et développe une liturgie en usage dans l'Église d'Antioche. Beaucoup d'indices suggèrent l'identité d'auteur avec celui des lettres pseudo-ignatiennes. Elle a laissé des traces dans les liturgies des saints Jacques, Basile et Chrysostome. D. I. D.

Martin Herz. — Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgie. (Münchener Theologische Studien, II, Systematische Abteilung, 15. Band). Munich, Zink, 1958 ; in-8, XX-328 p.

Le livre du Dr. M. H. nous donne une étude exhaustive sur le sens qu'il faut donner au mot *commercium* dans son emploi liturgique. Très méthodiquement l'A. examine la littérature latine en général ; ensuite, tout au long de presque 300 pages, il dépouille les textes liturgiques et un très large éventail de l'œuvre patristique grecque et latine pour déterminer quel est le sens de ce terme dans son double emploi comme concept de l'action salvifique de Dieu dans l'incarnation rédemptrice et, deuxièmement, dans l'offrande et communion de l'Eucharistie. Il se dégage de cet examen minutieux un extraordinaire consensus sur la signification de cet « échange » théandrique, dont la seconde phase : l'incarnation de la Divinité dans l'humanité est bien plus admirable que la première : la création de l'homme pour la participation à la nature divine. L'A. n'est pas partisan de la thèse qui verrait aux antiennes *O admirable commercium* une origine grecque ou syrienne. Il apporte un impressionnant dossier d'équivalences pour les termes même et les idées chez saint Léon. On retiendra

le livre du Dr. M. H. comme un apport sérieux à l'étude du Ve siècle et son importance dans les domaines liturgique et théologique. D. G. B.

Dorothea Forstner. — Die Welt der Symbole. Innsbruck-Vienne-Munich, Tyrolia, 1961 ; in-12, 672 p., ill., DM 32.

L'A., une disciple de Pius Parsch et collaboratrice de la Revue *Bibel und Liturgie*, nous offre ici une véritable encyclopédie du symbole vu sous l'angle du christianisme. Quelque 900 symboles ou signes sacrés y sont décrits, analysés, illustrés par l'image et rangés avec un ordre tout féminin. Tout le trésor de la symbolique s'y trouve inventorié : signes et gestes, lettres et chiffres, figures et couleurs, éléments de la nature, pierres et métaux, plantes et animaux, objets usuels et substances diverses. L'A. recourt quelquefois à la Symbolique byzantine et aux rites orientaux, mais assez superficiellement. Ce livre peut rendre de précieux services dans les domaines de l'art sacré et de la liturgie. D. D. G.

Louis Delatte. — Un Office byzantin d'exorcisme. (Ms. de la Lavra du Mont Athos, *Θ* 20). (Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, t. LII, fasc. 1). Bruxelles, Palais des Académies, 1957 ; in-8, 166 p., 100 F.

Les 72 pages de texte grec sont précédées d'une Introduction de 22 pages et suivies d'un commentaire de 49 pages et d'un Index des mots grecs. L'Introduction décrit le ms. et fait les recoupements avec d'autres textes de même genre et, en partie, identiques. On ne manquera pas de remarquer que bon nombre de prières existent telles quelles en latin, notamment dans un *Sacerdotale* (Venise, 1569) déterré dans la Bibliothèque royale de Bruxelles. Il nous semble qu'une étude comparative détaillée de ces deux textes pourrait révéler pas mal de choses. Par exemple, est-il si sûr que le latin est une traduction du grec et pas *vice versa* ? Dans cette compilation il y a certainement des emprunts directs au latin : la structure des prières avec la clausale *Διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν* = *Per Dominum nostrum*, le prologue de saint Jean, la récitation du *Pater* et de l'*Ave* n'ont rien de byzantin. L'intérêt des exorcismes eux-mêmes est peut-être plus grand pour le démonologue et le folkloriste que pour le liturgiste ; en tout cas, la pastorale du XXe siècle n'a rien à y puiser. M. L. D. n'est pas liturgiste. Ce fait explique peut-être qu'il ait employé les mêmes caractères d'imprimerie pour le texte des prières et pour les rubriques, en sorte qu'on voit mal où les unes finissent et les autres commencent. A ce fait sont dues certainement des absences d'alinéas inattendues (p. 73, l. 18-19, 23). Ce fait explique sans aucun doute la faute de lecture, p. 32, l. 4, la rubrique qui indique les prières préparatoires connues par cœur n'en donnant que les premiers mots, selon l'usage courant. M. L. D. imprime : *Κανὼν τῆς εὐσπλαγχνίας*. Il faut lire : *Καὶ νῦν, Τῆς εὐσπλαγχνίας*. Il s'agit de la seconde moitié du ℣. *Δόξα Πατρὶ* suivie du theotokion *Τῆς εὐσπλαγχνίας τὴν πύλην ἄνοιξον ἡμῖν*. (L'Index alphabétique serait à modifier en conséquence, pp. 157 et 155). D'ailleurs l'ordre des prières prescrites dans cette même rubrique nous semble assez suspect. P. 6, en note, c'est *Luc* 24, 36 ss. qui est le sixième évangile

de l'aurore, non *Luc* 24, 1 ss. L'impression grecque est en général très correcte (voir cependant p. 201. 28), mais avec un certain nombre de fautes techniques : confusion entre sigma final et le chiffre six, entre point d'interrogation grec et point-virgule romain. Le commentaire, p. 104, suit l'ordre du ms. sans tenir compte d'une transposition opérée dans l'édition. On trouvera dans ce commentaire de nombreux renseignements précieux à plusieurs égards. D. G. B.

Thomas Schäfer.—Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der Lateinischen Liturgie. Liturgiegeschichtliche Untersuchung. (Texte und Arbeiten hrsgb. durch die Erzabtei Beuron, I. Abteilung, H. 47). Beuron, Kunstverlag, 1956 ; in-8, XII-120 p., DM 10.

Dans quatre chapitres l'A. traite du lavement des pieds dans la tradition du christianisme latin. Dans plusieurs endroits l'évêque ou un autre lavait les pieds aux nouveaux baptisés. Peu répandue cependant, cette cérémonie est disparue très tôt. Les chapitres 2 : « Du lavement des pieds des hôtes au *mandatum pauperum* du jeudi saint », et 3 : « Du lavement des pieds le samedi dans les monastères au *mandatum fratrum* du jeudi saint », sont les plus développés. Le chapitre 4 examine l'histoire du rite à Rome. L'étude fait bien ressortir le rôle déterminant que les usages monastiques ont joué dans l'introduction, la fixation et la conservation des diverses formes de ce rite jusqu'à nos jours. Cette investigation *historique* est très intéressante, mais pourquoi sert-elle à conquérir un grade en *théologie* ? La théologie n'existe-t-elle plus ? D. G. B.

Apostol tipărit în zilele păstoriei prea fericitului Iustinian patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne. Bucarest, Editions de l'Institut biblique et missionnaire orthodoxe, 1960 ; in-f°, 469 p., ill.

Dans un pays comme la Roumanie actuelle, la publication d'un *Épistolier* complet à 3.000 exemplaires constitue un événement, les éditions liturgiques étant bien rares et toutes épuisées. Dans les années 1508-1830 ce livre connut 31 éditions dans les pays roumains, dont 10 à Blaj (cfr Barbu THEODORESCU, *Mitropolia Olteniei*, 11 (1959), p. 601). La Sacrée Congrégation pour l'Église orientale a publié un *Apostol* roumain pour les dimanches et les jours de fête en 1958, avec une nouvelle traduction faite sur le texte grec, due aux soins de Mgr Bârlea, du R. P. Mateos, S. J., et de M. G. Racoveanu. La nouvelle édition de Bucarest a conservé le texte déjà un peu archaïque en usage dans l'Église orthodoxe roumaine ; la disposition des péricopes est celle de l'*Apostolos* grec où l'on donne pour chaque jour la péricope, d'abord celles du propre du temps à partir de Pâques, ensuite celles du propre des saints à partir du 1er septembre. Ainsi on n'a pas un texte complet de cette partie du Nouveau Testament, comme c'est le cas dans les éditions russes. Les grands et beaux caractères, les lettrines et l'encadrement des pages en plusieurs couleurs (dans le propre du temps il y a ordinairement une péricope par page) nous montrent que les éditeurs n'ont pas épargné leur peine pour faire une édition qui soit digne du culte de Dieu. D. I. D.

Apostol za prazniĉne i nedeljne dane. Belgrade, Éditions du Saint-Synode, 1961, in-8, 126 p.

Lazar Mirković — Heortologija ili istorijski razvitak i bogosluženje praznika pravoslavne istoĉne crkve. Ibid., 1961 ; in-8, 320 p.

Les personnes qui en Yougoslavie apprennent à lire le slavon ecclésiastique n'étant plus très nombreuses, on comprendra que le Saint-Synode de l'Église de Serbie ait décidé de faire une réédition anastatique à 5.000 exemplaires de cet Épistolier pour les jours de fête et les dimanches (en tout 102 péricopes), d'après l'édition du protojerej Vasilije Nikolajević (Sremski Karlovci, 1901). En effet, le texte slavon y est suivi d'une transcription serbe (y compris le dialogue d'introduction et le *prokimen* ; les versets de l'*alleluia* font défaut).

L'exposé sur le développement historique et sur les offices liturgiques des jours de fêtes de l'Église orthodoxe constitue le quatrième volume d'une *Pravoslavna Liturgika.* Il était achevé avant 1940 : Les trois autres volumes ont paru à Sremski Karlovci (1918 et 1920) et à Belgrade (1926). L'A. exprime ses regrets de ne pas avoir pu consulter la littérature postérieure qu'il a connue par l'*Archiv fur Liturgiewissenschaft* et les revues de byzantinologie. D'autre part, il a su profiter avantageusement des travaux des grands liturgistes russes, souvent ignorés en Occident. L'A. consacre aussi quelques pages à chacune des fêtes moyennes, aux carêmes et autres solennités de l'année liturgique et aux fêtes des saints vénérés spécialement en Serbie (par exemple, les saints Sava et Petka ou Paraskéva). A la fin l'A. donne en traduction serbe les parties de la *Peregrinatio Aetheriae* qui concerne les fêtes et solennités à Jérusalem, une liste de ses travaux publiés depuis 1910 (en tout 103 numéros) et de ses travaux manuscrits dont quelques-uns se trouvent à l'Académie serbe, par exemple, la transcription du typikon de l'archevêque Nikodim d'après l'original de 1319, qui a péri dans l'incendie de la bibliothèque nationale de Belgrade en avril 1941, et la description détaillée des 160 manuscrits du monastère de Deĉani.

D. I. D.

Panteleimon Kovaliv. — Molytovnyk. Služebnyk pam'jatka XIV stolittja. New-York, Scientific Theological Institute of The Ukrainian Orthodox Church of U. S. A., 1960 ; in 8, 436 p., 5 dollars.

Propriété actuelle du métropolite John Teodorovich, archevêque ukrainien orthodoxe de Philadelphie, ce précieux témoin de la tradition encologique slave fut acquis en 1922 dans un village près de Vinnica dont Mgr John était archevêque de 1921-1923. Les propriétaires précédents connus de ce manuscrit ont été le conseiller titulaire Alexandre Ivanoviĉ Sulakadzev († 1830) et sa femme S. von Goĉ. Une fausse interprétation de notes marginales par I. Ohienko (*Stara Ukrajina*, 1925) en avait fait le *Molytovnyk* du prince Vladimir de l'année 999. Mik. Makarenko s'en est occupé ensuite dans un *Sbornik* publié en l'honneur de l'académicien A. Sobolevskij (Leningrad, 1928). Ce *Molitvjnik* (comme il s'intitule) ou *euchologion* (livre de prières liturgiques pour le prêtre) sur parchemin. format 17,5 × 13, 112 ff., méritait cette étude approfondie paléographique,

linguistique et liturgique de M. Kovaliv (en ukrainien). Écrit dans la région de Novgorod au XIVe siècle, avant 1342, en belles majuscules, il contient la Liturgie de saint Jean Chrysostome, les prières pour les vêpres et pour l'orthros, la Liturgie de saint Basile, la *Služba du Jeûne* (celle des Présanctifiés, célébrée le mercredi et le vendredi de la semaine de la tyrophagie et assignée au lundi de la première semaine du carême, comme devant être célébrée encore tous les jours de jeûne ?), deux fois trois prières pour la pannychide (prévue sans ou avec canon), 14 prières « derrière l'ambon » pour les différentes fêtes, et les versets pour l'alleluia et pour les prokimena des dimanches, des jours ordinaires et des fêtes. Beaucoup de traits communs le relient avec un Služebnik contemporain (XIVe s.), manuscrit n° 345 de l'ancienne bibliothèque synodale (maintenant n° 598 au Musée historique de Moscou) et également avec les numéros 342 et 343 (du XIIe s., attribués tardivement aux saints Antoine le Romain et Varlaam de Chutynj). La nature du livre explique pourquoi, dans la langue, on se trouve devant un mélange de traits archaïques et locaux. Dans l'examen liturgique, on aurait pu se référer davantage aux textes originaux grecs. Tout le manuscrit est donné très lisiblement en photocopie, page par page. L'explication donnée (p. 416) du mot *mir* dans la réponse du peuple *milostj mir* au début de l'introduction de l'anaphore (f. 22 et f. 58 v) semble inexacte. Au lieu de l'interpréter comme un génitif pluriel il faudrait plutôt y voir une bonne traduction du texte grec primitif *ἔλεον, εἰρήνην* qui se rencontre dans les plus anciens eilitaria ou rouleaux de la Liturgie et qui présente un sens bien plus plausible que l'énigmatique *ἔλεον εἰρήνης milostj mira* actuel. C'est aussi la leçon conservée à travers les siècles dans la traduction géorgienne depuis le rouleau de l'université de Graz Xe-XIe s. jusqu'à l'édition de Moscou de 1856. Relevons aussi l'expression *starěj sviatitelj* f. 19 v. pour le premier célébrant dans son dialogue avec les concélébrants après la grande entrée ; trois lignes plus haut il est désigné comme *pop starěj*. D. I. D.

Sven Helander. — Ordinarius Lincopensis och dess liturgiska förebilder. (Bibliotheca Theologiae Practicae, 4). (En suédois avec résumé en allemand ; édition du texte latin). Lund, Gleerup, 1957 ; in-8, 454 p., kr. 21.

Eric E. Yelverton. — An Archbishop of the Reformation : Laurentius Petri Nericius. A Study of His Liturgical Projects. Londres Epworth Press, 1958 ; in-12, XXII-154 p., 18/6.

L'édition du *Liber Ordinarius Lincopensis* est la thèse de doctorat de M. H., qui enseigne actuellement la théologie à l'Université d'Upsal. Le ms. jadis propriété du monastère de Vadstena, se trouve aujourd'hui aux archives de l'État à Stockholm (fonds Skokloster, div. I, n. 2, in-4). Il est la plus ancienne source complète pour la liturgie officielle du diocèse de Linköping qui soit parvenue jusqu'à nous puisqu'il a été composé autour de l'année 1400. L'A. fait l'histoire et la description du ms. et essaye d'établir les modèles indigènes et étrangers qui ont eu une influence sur la composition du livre. Voici le résultat de ses investigations : Quant à la disposition de la liturgie, l'*Ordinarius Lincopensis* se situe dans la

tradition de Lund, elle-même remontant à des modèles allemands. Les traditions de l'Europe occidentale ne se remarquent pour ainsi dire pas. Quant aux textes du bréviaire et du missel, l'A. constate aussi, à travers Lund, une influence de l'Allemagne septentrionale, sauf cependant pour les hymnes du bréviaire qui se rattachent à la pratique des diocèses occidentaux de l'Europe. La partie sacramentaire du missel de son côté, montre quelques points d'attache avec York. Intéressante est l'influence dominicaine. L'excellent ouvrage de M. H. avec ses nombreuses notes et tables de comparaison, sera grandement apprécié par les spécialistes de la liturgie du moyen âge.

M. Y., déjà connu par l'édition des diverses formulaires de la messe suédoise à partir de 1531 jusqu'à l'avant-dernier *handbok* de 1917 (cfr *The Mass in Sweden*. Coll. Henry Bradshaw Society, LVII, Londres, 1920), montre dans la présente monographie l'importance capitale du premier archevêque protestant d'Upsal (1531-1573) pour la formation de la tradition liturgique de l'Église de Suède. Devenu archevêque à l'âge de 32 ans, après avoir fait ses études à Wittenberg, Laurentius Petri essaya pendant les 42 années de son épiscopat de choisir une *via media* entre la doctrine romaine et les influences calvinistes dans le pays. C'est surtout grâce à lui que l'Église suédoise possède tant d'éléments de l'héritage du moyen âge et, par là aussi, de la tradition catholique. Son *De Officiis ecclesiasticis* (1568) et son *Ordre d'Église* (1571) sont les documents les plus importants pour connaître ses tendances liturgiques. Dans son édition de 1537 de la messe suédoise fondée sur la messe en langue vulgaire de son frère Olavus, il réintroduit le latin pour différentes parties, usage qui se maintient encore en partie pendant le XVIIe siècle malgré l'abolition officielle du latin en 1614. L'Offertoire, le Canon et la fraction sont éliminés ; le *Sanctus* trouve sa place avant le Pater. L'élévation ne fut abolie qu'au synode d'Upsal en 1595. Le mouvement actuel du *Kyrklig Förnyelse* (depuis 1935), tendant vers une conception traditionnelle et catholique de l'Église, s'efforce en plusieurs points de retourner aux positions de Laurentius Petri. La belle monographie de M. Y. nous donne en appendices de larges extraits des documents liturgiques du Réformateur. D. Bf. M.

Gustaf Aulén. — Högmässans förnyelse, liturgiskt och kyrkomusikaliskt. Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1961 ; in-8, 280 p., kr. 20.

Den Svenska Kyrkohandboken. Ibid., 1956 ; in-12, 396 p., kr. 12.

Den Svenska Evangelieboken. Ibid., 1957 ; in-16, 740 p., kr. 10.

Den Svenska Mässboken, Del II. Ibid., 1960 ; in-12, 109 p., kr. 6, 50.

Den Svenska Koralboken. Ibid., 1953 ; in-8, XL-583 p., kr. 35.

Psaltaren och andra bibliska sånger. Saltsjöbaden, Kyrkligt Forum, 1961 ; in-12, 184 p.

Nous présentons ici encore une série de livres liturgiques de l'Église de Suède (cfr *Irénikon*, 1961, p. 249 s.). Tout d'abord une étude du « Nestor de la théologie suédoise » sur le renouveau de la *högmässa* (grand-messe) tant du point de vue liturgique que musical. L'A. nous y montre

que l'Église de son pays ne se trouve point en dehors du grand courant de ressourcement qu'anime à peu près toute la chrétienté. Né en 1879, l'évêque émérite de Strängnäs est particulièrement bien placé pour écrire un précis du mouvement liturgique suédois qui débuta autour de la dernière décade du siècle passé et qu'il soutenait de toutes ses forces. L'A. a la joie d'en voir déjà des résultats considérables. Quel chemin parcouru, en effet, depuis le *handbok* de 1811 qui avait codifié l'appauvrissement progressif de la vie liturgique, jusqu'à la parution en 1942 du *handbok* actuel et des deux *mässböcker* (en 1942-44) avec les parties musicales de la messe ! Prenant comme point d'orientation l'héritage de la Réforme avec, à côté, des références à la Bible et à l'Église primitive, l'A. trace d'une manière succincte l'histoire de la messe suédoise. On y trouve de magnifiques pages sur l'*Eucharistia* et la notion de sacrifice eucharistique dans les premiers écrits patristiques et dans les prières de l'ancienne Église. Dès ses premiers commencements déjà, la sainte Cène était liée avec le sacrifice du Christ (p. 157). En lisant ce livre nous nous demandons de nouveau : Pourquoi s'inspire-t-on toujours des conceptions médiévales de la messe, qui certes étaient souvent déséquilibrées, pour vouloir réfuter encore aujourd'hui ce qui n'a jamais été qu'un abus ou un rétrécissement ? La messe romaine n'est évidemment pas une « répétition » du sacrifice unique sur la Croix ! Afin que le colloque œcuménique entre catholiques et luthériens devienne fructueux, il est temps de sortir une fois pour toutes du cercle étroit des thèses et des antithèses du XVIe siècle pour retourner aux sources anciennes qui sont communes à tous. L'A. voit d'ailleurs cette nécessité quant au renouvellement de la liturgie et de son chant (p. 40). Quoi de plus naturel que l'« évêque du chant ecclésiastique » rompe ici une lance pour les mélodies grégoriennes (qui, à vrai dire, n'avaient jamais totalement disparu de la liturgie suédoise), sans pourtant mésestimer l'importance des cantiques de la Réforme. Le dernier chapitre de l'ouvrage est un commentaire de la grand-messe actuelle. Quant à la prière de préparation spirituelle intercalée depuis 1942 entre le Sanctus et le récit de l'institution, l'A. pense qu'elle n'a pas encore trouvé sa forme définitive. Notons encore qu'aucune prière (anamnèse) ne sépare le récit de l'institution du Pater. La lecture de ce livre sera nécessaire pour quiconque voudrait aborder la question de la *högmässa* suédoise.

Venons-en maintenant aux livres liturgiques. En 1925 fut établie une commission d'études pour l'élaboration d'un nouveau *kyrkohandbok*. Après de longues années de recherches, celui-ci reçut la confirmation du roi de Suède en 1942. Cette date marque ainsi l'heureuse issue des efforts de restauration de la liturgie suédoise qui était arrivée à son niveau le plus bas avec le *handbok* de 1811. (Entre 1811 et 1942 il y a eu les éditions, chaque fois améliorées, de 1894 et de 1917). Le *handbok* comprenant toute la liturgie officielle avec, en plus, des indications rubricales, se divise en trois parties : 1) le culte général : « grand-messe » (avec ou sans sainte Cène), office du matin et du soir, office de la Passion, office pour les enfants, litanies et prières pour les diverses circonstances ; 2) les cérémonies particulières : baptême (des enfants et des adultes, et en cas de nécessité), confirmation, confession privée, communion des malades, mariage, relevailles, enterrement, etc. ; 3) les bénédictions : d'une église, d'un

évêque, d'un prêtre, d'un missionnaire, d'un diacre et d'une diaconesse, installation d'un curé etc. On admire surtout la richesse et la variété de la liturgie suédoise.

La nouvelle édition de l'*evangeliebok* a été confirmée aussi en 1942 par arrêté royal. La première partie comprend le propre des dimanches et des fêtes de l'année liturgique : introït, oraison, épître et évangile de la messe (souvent les mêmes que dans le missel romain), textes scripturaires pour le sermon et prières de l'office du soir. A côté des péricopes fixes de la messe il y a encore (depuis 1862) deux autres séries de péricopes évangéliques pour les sermons, formant ainsi un cycle de trois années. Dans la deuxième partie de l'*evangeliebok* se trouve le récit de la Passion de Notre-Seigneur tiré des quatre évangiles. Vient ensuite un livre de prières pour les fidèles. Une grande variété de textes sont offerts pour la prière à la maison, composés d'extraits de différents saints et auteurs spirituels. Suit un lectionnaire indiquant les chapitres de l'Écriture Sainte pour la lecture privée durant toute l'année. La quatrième partie comporte un petit catéchisme. Et à la fin du livre se trouve un extrait du *kyrkohandbok* avec les offices les plus fréquents.

Viennent ensuite deux livres de chant. Le *mässbok* suédois comprend toutes les parties musicales de la liturgie. Au cours des XVIIIe et XIXe siècles, le chant avait subi un grand appauvrissement. Le *mässbok* de 1897 marqua cependant une augmentation du nombre de mélodies. En 1914 suivit une nouvelle édition. Le *mässbok* actuel a été confirmé par le roi en 1942. Il se distingue par une vaste réception du chant grégorien avec texte suédois, tout en laissant encore la possibilité de chanter au choix les mélodies de la Réforme. La deuxième partie du *mässbok* (1944) comprend trois mélodies de l'hymne *Crux fidelis* en suédois (*Graduale suecum*, Palestrina, et la 3e datant de 1698), la musique (sauf de très rares exceptions, exclusivement mélodies grégoriennes avec accompagnement) de l'office solennel de la Passion (avec les *Improperia*), des matines de Noël et de la forme festive de la prière du matin et du soir, laquelle présente à peu près la structure des laudes et des vêpres latines.

Dans le domaine des cantiques populaires *(Koraler)* s'est dessinée aussi depuis de nombreuses années la tendance vers un renouveau. En 1921 parut un *koralbok* revisé marquant un net progrès sur ce qui précédait. Mais le *koralkommitté* (composé de quatre membres dont l'évêque de Strängnäs Gustaf Aulén) continua son travail qui aboutit au *koralbok* actuel confirmé en 1939, deux ans après le nouveau *psalmbok.* Tout en respectant autant que possible la tradition chorale suédoise, cette nouvelle édition contient pas mal d'améliorations. Ainsi ont été éliminées en tout 69 mélodies de moindre valeur et ajoutées 72 nouvelles, dont 38 compositions récentes. Le travail de révision du chant ecclésiastique en Suède (surtout quant au rythme et à l'harmonisation) n'est pas encore fini ; mais le *koralbok* de 1939, destiné aux organistes, est une très bonne réussite. On admire le riche trésor de cantiques (600 numéros, plus 12 hymnes de l'Église ancienne et médiévale, comme par exemple le *Dies Irae*, le *Te Deum*, le *Gloria*). La liste indiquant la provenance de la plupart des cantiques augmente encore la valeur de ce livre.

Le nouveau psautier en suédois, d'un format très maniable, donnera dorénavant aux cercles liturgiques la possibilité d'insérer toute la série

des 150 psaumes et des cantiques bibliques dans la lecture des heures canoniales. Les versets sont divisés en vue de la récitation alternative. Chaque psaume est précédé de son antienne fériale selon l'office bénédictin. Au début du livre se trouvent cinq suggestions de répartition de psaumes : 1) selon le psautier monastique ; 2) un psautier de trois semaines ; 3) selon le *Breviarium Upsaliense* ; 4) un psautier pour une semaine avec matines pour un mois ; 5) psautier pour quatre semaines. Nous souhaitons à ce petit livre une large diffusion parmi nos frères suédois.

D. Bf. M.

Rudolf Bultmann. — Geschichte und Eschatologie. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958 ; VIII-188 p., DM 12,50.
— **Histoire et Eschatologie.** (Bibliothèque théologique). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 134 p., 7,50 FS.

Cet ouvrage est la traduction d'une série de conférences tenues aux *Gifford Lectures* à Édimbourg en 1955. Le texte n'a subi que des modifications de détail dues à quelques changements dans l'opinion de l'A. Des notes ont été ajoutées qui renvoient à la littérature dont l'A. n'a pas tenu compte dans les conférences, plus spécialement à l'ouvrage de H.-I. Marrou, *De la connaissance historique.* Le point de départ est la question du sens de l'histoire, dont les diverses interprétations sont examinées depuis les débuts (dans les mythes) jusqu'aux philosophes contemporains. Dans la prédication de Jésus, l'histoire est interprétée à la lumière de l'eschatologie (dans l'attente de la fin imminente du monde). Cette eschatologie aurait été peu à peu historicisée, puis neutralisée par le sacramentalisme et l'ecclésiologie, par suite du retard de la parousie. L'idéalisme et le matérialisme ont sécularisé le sens de l'eschatologie. On a aussi abandonné la question du sens de l'histoire (relativisme historique). L'histoire ne peut être comprise que dans la rencontre existentiale (A. ne dit pas *existentielle*) avec elle. Le sens de l'histoire n'est pas à chercher dans l'histoire universelle, mais dans notre histoire personnelle. Nous ne devons pas non plus attendre la seconde venue du Christ, ni la fin du monde. La fin vient quand le Christ est annoncé, et l'homme croit, et est une nouvelle créature dans le Christ. On voit que cet ouvrage couvre une immense matière et B. affirme lui-même que bien des problèmes seraient à approfondir davantage. On peut regretter qu'il n'ait pas consacré un peu plus de pages à exposer la pensée de Jésus et à justifier les distinctions et oppositions qu'il croit discerner entre cette pensée et ce qu'il considère comme éléments postérieurs dans le N. T.

La version française, faite d'après l'original anglais, tient cependant compte des adjonctions que R. B. a apportées à l'édition allemande que nous présentons ici. D. M. V. d. H.

Maximilian Roesle und Oscar Cullmann. — Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, et Francfort s/M, Verlag Josef Knecht Carolusdruckerei, 2e éd., 1960 ; in-8, 696 p.

Hommage substantiel, offert à un vétéran de l'œcuménisme catholique, le Dr. Otto Karrer, à l'occasion de son 70e anniversaire. Dans une

note autobiographique, le Dr. Karrer raconte que c'est par l'étude de Bellarmin qu'il fut amené à la conviction que la « controverse à distance » est plutôt inutile et même nuisible pour tout ce qui concerne la cause de l'unité chrétienne. Celle-ci a besoin surtout du contact humain, de la rencontre personnelle et du dialogue fraternel, et cela dans une atmosphère de respect et de confiance réciproques. Aussi, tout ce volume, intitulé d'ailleurs « Rencontre entre chrétiens » et où 36 théologiens protestants et catholiques ont collaboré d'une façon très « dialoguante », constitue-t-il bien le meilleur témoignage de sympathie qu'on ait pu imaginer pour célébrer ce jubilé. Le livre est édité et dédicacé par le P. Maximilien Roesle, moine d'Einsiedeln, et par le professeur Oscar Cullmann (Bâle-Paris). Impressionnante est la liste des œuvres du Dr. Karrer, avec ses 183 numéros, comprenant des livres, des articles et des éditions de textes. Plusieurs aspects et passages de cet ouvrage collectif nous intéressent particulièrement, mais nous préférons ne pas les relever ici, pour ne pas risquer de diminuer aux yeux de nos lecteurs la valeur du reste : tout l'ensemble nous paraît une vraie réussite et d'un grand profit pour la discussion œcuménique, dont les thèmes principaux se trouvent, dans ces pages, traités avec beaucoup de compétence et d'originalité. Somme toute, on peut en dire qu'il s'agit d'une œuvre qui rendra de précieux services et qui comme telle fait honneur à celui dont on voudrait ainsi souligner les grands mérites, impliqués dans son long travail au service de l'Église et du rapprochement des chrétiens. D. T. S.

Herbert Krimm. — Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960 ; in-8, 210 p., DM 22.

— **Quellen zur Geschichte der Diakonie. I :** Altertum und Mittelalter. Ibid., 1960 ; in-8, 170 p., DM 16,80.

Sous un titre un peu vaste M. K. a réuni sept études sur l'histoire et le développement du ministère de la bienfaisance et de l'assistance sociale dans les Églises protestantes du Danemark (F. Tange Jensen), Finlande (Pentti I. Hissa), France (H. Ochsenbein), Pays-Bas (J. C. van Dongen), Norvège (Kaare Eide), Suède (Sven Aake Rosenberg) et des États-Unis (E. Theodore Bachmann). Tous ces auteurs occupent dans le ministère de leur Église et dans son service de charité une place importante. Chaque contribution est suivie d'une bibliographie. De fait, ce volume fait suite à celui publié par M. Krimm en 1953 (cfr *Irénikon*, 1954, p. 219). Relevons d'abord la remarque de M. van Dongen (p. 100) que la doctrine de Calvin avait sorti « le diacre de la messe et l'avait transplanté dans la communauté et dans le monde », et ensuite la prière de la bénédiction des diacres du *Dienstboek voor de Ned. Herv. Kerk* (1955, p. 175) qui dit : « ...afin que la communauté autour de cette Table du Seigneur devienne visible dans l'Église et dans le monde, les diacres sont chargés du service de la charité envers la communauté et envers le monde » (p. 115). C'est en Finlande que le service diaconal est le plus florissant et entièrement incorporé dans le ministère de l'Église. Partout on constate une tendance à lui confier une part du service pastoral.

Les *Sources pour l'histoire de la diaconie* ont été précédées par un *Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission*, de Martin Hennig (Ham-

bourg, 1912) qui sera refondu et réédité comme deuxième volume de cette nouvelle œuvre avec comme contenu les sources du temps de la Réforme et des temps modernes. Le changement dans le titre indique à lui seul un autre point de vue. Aidé du Dr. W. Krumbholtz qui a écrit l'Introduction, M. Krimm, pasteur et directeur du *Diakoniewissenschaftliches Institut* à Heidelberg, a réuni ici, en traduction allemande, 162 textes, depuis le Nouveau Testament jusqu'au *De subventione pauperum* de Jean-Louis Vivès (1525). Les sources de l'antiquité chrétienne et les Pères de l'Église (même la Règle de saint Benoît) y occupent une large part. Ils montrent aussi dans quel contexte doctrinal ces chrétiens ont compris le service de charité dû au prochain. Voici comment l'éditeur défend son choix : « Les temps traités ici n'ont en général que peu d'intérêt pour des cœurs évangéliques, mais la faute n'en est pas aux temps comme tels, mais plutôt aux cœurs. Le Saint-Esprit ne fait pas de bonds, encore moins fait-il un bond qui irait des temps apostoliques à la Réforme. Il est le compagnon aussi fidèle que tranquille de son Église et c'est à nous à rechercher avec respect ses traces » (p. 8). D. I. D.

A. Kerkvoorde. — Où en est le problème du diaconat. (Coll. Paroisse et Liturgie, 51). Bruges, Apostolat liturgique, 1961 ; in-8, 92 p.

La question de la réintégration du diaconat effectif dans la vie liturgique et sociale de l'Église est traitée ici de façon succincte et encourageante d'après le plan suivant : L'idée est-elle mûre dans l'Église latine ? Où en est le problème ? Le diaconat dans l'histoire ; Les ordres mineurs ; Les diaconesses ; Diaconat et vie religieuse ; Le diaconat dans la perspective œcuménique ; Églises orientales et diaconat liturgique ; Églises protestantes et diaconie caritative. La situation anormale dans laquelle se trouve l'Église latine depuis des siècles exige, d'après l'A., une réforme profonde, générale et éloignée, une adaptation de la communauté et du culte où l'« on pourra envisager un rapprochement, fécond en ses conséquences, avec les liturgies orientales » (p. 81) ; à cette réforme on pourrait procéder par des adaptations partielles (locales) et immédiates. Il va de soi que les regards des avocats du diaconat sont tournés maintenant vers le prochain concile. D. I. D.

Jean Colson. — La fonction diaconale aux origines de l'Église. (Coll. Textes et Études théologiques). Desclée De Brouwer, 1960 ; in-12, 152 p., 90 F.

Pour donner une première base historique aux tendances actuelles dans l'Église latine vers le renouveau du diaconat, l'A., à qui nous devons déjà *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956 (cfr *Irénikon*, 1958, p. 525 s.), a voulu répondre aux questions suivantes : comment l'Église apostolique a-t-elle été amenée à prendre conscience, sinon de la nécessité, au moins de l'utilité d'une fonction diaconale, et comment cette fonction s'est-elle précisée, différenciée et spécialisée dans l'Église primitive ? M. C., professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest à Angers et directeur du Service d'Études au Secours catholique français, y donne une réponse claire, sobre et méthodique, parcourant les sources

depuis le Nouveau Testament jusqu'à la *Didascalie des Apôtres* (IIIe siècle), et les éclairant par les documents de Qumrân et les textes rabbiniques. Une troisième partie est consacrée aux diaconesses. D'abord ministère ayant pour but de procurer le salut, la *diakonia* est aussi considérée comme un ministère d'offrande à la communauté chrétienne, le vrai temple de l'Esprit de Dieu, et placée dans un contexte cultuel ; ainsi elle devient de suite une des trois fonctions essentielles d'une Église locale. Une petite remarque : on a l'impression que le διακονείτωσαν de *1 Tim.*, 3, 10 traduit par « qu'on les *diaconise* », a été pris pour une forme passive (p. 62). On aurait pu tirer aussi quelque profit du livre de Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Wiesbaden, 1951. Dans la bibliographie (p. 147) KRIMM (H.), *Das Diakonat in der frühkatholischen Kirche*, Stuttgart, 1953, n'est qu'un chapitre d'une œuvre collective publiée par cet auteur sous le titre *Das diakonische Amt der Kirche*, p. 102-124 (cfr *Irénikon*, 1954, p. 219). D. I. D.

Juan de Torquemada. — Symbolum pro Informatione Manichaeorum. (El Bogomilismo en Bosnia). Edición crítica, introducción y notas por Nicolás López Martínez y Vicente Proaño Gil. (Publicaciones del Seminario metropolitano de Burgos, Série B, Vol. 3). Burgos, 1958 ; in-8, 148 p., 90 pes.

Christine Thouzellier. — Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après *Liber contra Manicheos* de Durand de Huesca. (Bibliothèque de la Rev. d'Hist. Eccl., Fasc. 37). Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1961 ; in-8, 118 p., 130 F.

Après la publication du texte du *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (mêmes collection, et série, vol. 2), voici que les AA. nous présentent, un autre traité du célèbre cardinal Johannes de Turrecremata (1388-1468). Trois mss., *Vat. lat. 974*, *Vat. lat. 976* et *Bibl. Nat. Paris. Lat. 1440*, le premier étant le plus correct, sont à la base de cette édition. Des notes contiennent les références à la Sainte Écriture et aux ouvrages surtout juridiques, tandis que des index (biblique, juridique et alphabétique) rendent l'ouvrage d'autant plus maniable. Le *Symbolum* du grand dominicain à qui fut accordé le titre de *defensor fidei* par le pape Eugène IV, est particulièrement utile pour l'étude du bogomilisme en Bosnie. La contamination partielle ou totale de l'Église bosniaque par cette hérésie reste fort débattue ; à cet égard on trouve un résumé des différentes opinions dans l'excellent ouvrage de M. MILETIČ, *I « Krstjani » di Bosnia ...* (Or. Christ. Anal., 149 ; Rome 1957), ouvrage dont le P. López n'avait pas encore pu prendre connaissance en écrivant son introduction. Espérons que cette collection théologique de Burgos accueillera encore d'autres éditions de textes de J. de T. dont un certain nombre de traités ne sont connus qu'en manuscrit.

Vu ses études antérieures, Mlle Th. était particulièrement apte à nous renseigner sur les hérésies médiévales. Elle a reconstitué ici un traité cathare repris et réfuté par Durand de Huesca, dont le témoignage est d'autant plus important qu'il fut lui-même converti à l'Orthodoxie (1207). Son traité *Contra Manicheos* date d'après sa conversion. Le présent ou-

vrage se veut être « l'amorce d'une étude qui, en reprenant l'édition intégrale du *Contra Manicheos*, portera sur l'ensemble de ces controverses et l'état de l'hérésie au début du XIII[e] siècle ».

Après une étude pénétrante sur l'état des mss., les sources et la doctrine, suit le *Tractatus Manicheorum*, dont le texte est soigneusement accompagné d'un apparat en trois sections. Deux dépliants indiquant les références à l'A. et le N. T. et une table onomastique terminent l'ouvrage. D. E. D.

Gabriel Hebert. — Fundamentalism and the Church of God. Londres, SCM Press, 1957 ; in-8, 156 p., 7/6
— God's Kingdom and Ours. Ibid., 1959 ; in-8, 192 p., 10/6

Le R. P. Hebert, religieux anglican anglais établi depuis plusieurs années en Australie, n'est pas un inconnu pour les lecteurs d'*Irénikon*. Les deux ouvrages que voici tournent autour du problème de l'unité chrétienne et le témoignage chrétien dans un monde incroyant. Les catégories de l'A. sont une théologie résolumeut biblique, une connaissance étonnante de la « mentalité moderne », une information sur les vues des chrétiens qui ne sont pas exactement de son bord, laquelle doit servir de modèle à tout travailleur œcuménique, et l'application constante dans la discussion des principes les plus exigeants de la charité et de la vérité évangéliques. Nous n'oserions pas prétendre que nous avons toujours bien suivi la pensée, parfois tortueuse, du P. H., surtout dans le second livre, mais nous l'avons toujours trouvée extrêmement sympathique. Donc, pas de concepts logiques (inerrance, etc.) plaqués sur la Parole vivante et vivifiante de Dieu, mais humble soumission de foi et rigoureuse application de toutes les facultés humaines pour capter, pénétrer et s'assimiler le message de salut. Dans le second livre, la religion n'est pas la même chose que la foi en Dieu, et encore moins la loyauté confessionnelle peut-elle aspirer à l'être et à en prendre la place. Malgré toutes les incompréhensions que lui a imposées l'histoire, malgré l'accumulation de fatras encombrants de diverses espèces, l'Église vit encore et l'A. rend service en signalant à notre attention et les déficiences et les signes de rénovation qui, fort heureusement, se manifestent dans bien des milieux chrétiens.
D. G. B.

Werner Jaeger. — Humanistische Reden und Vorträge. 2. erweiterte Auflage. Berlin, W. de Gruyter, 1900 ; in-8, VIII-336 p.

Cette réédition, après vingt-cinq ans, des discours et conférences de M. W. J. sera bienvenue pour tous ceux qui ont suivi avec intérêt et sympathie la carrière scientifique de ce penseur humaniste. Cinq études plus récentes ont été ajoutées qui permettent au lecteur de suivre les dernières étapes de cet itinéraire spirituel. Depuis le premier texte de 1914, l'objectif de l'A. est bien resté le même : définir un humanisme qui tienne compte de tous les trésors de la tradition gréco-latine. Parmi les nouveaux textes joints aux précédents, on retiendra surtout les pages attachantes consacrées à la *Paideia Christi* et celles sur l'ascèse et la mystique de Saint Grégoire de Nysse dont on sait que W. J. est l'un des

meilleurs connaisseurs. Enfin le texte de la leçon qui clôt le volume traite de l'humanisme et de la théologie et montre la place de saint Thomas d'Aquin dans l'élaboration de la notion d'humanisme. L'A. nous y livre le meilleur de lui-même. On sent vibrer son amour pour la pensée religieuse des anciens Grecs, comme aussi pour le IVe siècle chrétien qu'il caractérise comme « l'une des civilisations les plus créatrices que l'histoire ait jamais vues » (p. 308), ainsi que pour la pensée médiévale qui prépara la Renaissance. L'A. est récemment décédé. D. E. L.

F. Taeger. — Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. II : Der Kaiserkult. Stuttgart, Kohlhammer, 1960 ; in-8, X-718 p., DM 52.

Ce second volume consacré au culte des souverains à l'époque romaine, c'est-à-dire du Ier au IVe siècle, achève l'œuvre de M. F. T. (cfr *Irénikon* 32 (1959), p. 253-254). La matière était énorme puisqu'elle embrasse tous les aspects de la vie religieuse dans l'empire romain. Le christianisme y est traité rapidement (p. 542-587) et l'ouvrage se clôt sur l'étude de ce que l'Église des premiers siècles a assumé du culte des souverains. La documentation et l'érudition de l'A. sont considérables. Dirons-nous pour autant que l'immense synthèse qu'il nous a présentée, soit satisfaisante ? Sans lui tenir rigueur de l'indépendance qu'il affiche vis-à-vis de la théologie et de la foi chrétienne traditionnelle (F. T. enseigne à Marbourg, et le premier volume était dédié à R. Bultmann), on ne peut se départir d'une impression de malaise tout au long de la lecture de ces pages. La réduction au même commun dénominateur, à travers la notion extrêmement élastique de « charisma », des divers types de « souverains » divinisés laisse songeur. L'analyse qui croit pouvoir retrouver un même mécanisme dans la fonction des héros grecs, des empereurs romains, des juges et des prophètes de l'A. T., de Jésus, voire du basileus byzantin et du pape, paraît guidée, somme toute, par un fil conducteur posé *a priori* pour démontrer une thèse. D. E. L.

L.-M. Dewailly. — Envoyés du Père. Mission et apostolicité. (Coll. Lumière et nations). Paris, Éd. de l'Orante, 1960 ; in-8, 260 p.

Ce petit volume reproduit trois études parues en différentes revues et qui, toutes trois, cherchent à creuser la notion d'apostolicité à partir de l'Écriture, et d'y lier l'idée de la Mission. Ces deux notions si actuelles, en raison de la revalorisation de l'Épiscopat qui préoccupe beaucoup, on le sait, les Pères du futur concile, et de l'importance que, dans les milieux œcuméniques, on attache à l'idée missionnaire, sont élaborées ici avec un très grand souci de précision dogmatique, en référence continue avec les sources de la littérature théologique et les ouvrages les plus récents. L'A. a eu l'heureuse idée — l'inspiration, disons plutôt — de réunir ces contributions en un petit ouvrage élégant, et d'y joindre une bibliographie, un index biblique et une table alphabétique des auteurs et des matières, qui en rendent la présentation très engageante. Voici le titre des trois chapitres : *Qu'est-ce que la mission ? Mission de l'Église et apostolicité* ; *Brève histoire de l'adjectif apostolique.* — Le lecteur peut être

rassuré sur la qualité de ces pages, qui émanent d'une intelligence pénétrante, et dans lesquelles rien n'a été négligé pour faire ressortir toutes les nuances qu exige le sujet dans les conjonctures présentes.

D. O. R.

Hans Jochen Margull. — Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als oekumenisches Problem. Stuttgart, Evangel. Verlagswerk, 1959 ; in-8, 335 p.

Nils Karlström. — Mission och Ekumenik. (Missionsforsknings-institutets Serie, 16). Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1960 ; in-8, 287 p., kr. 15.

Nous présentons ici deux ouvrages qui prennent toute leur actualité sur l'arrière-fond du thème majeur de la Nouvelle-Delhi, à savoir l'intégration du Conseil International des Missions dans le Conseil œcuménique des Églises. Dans son étude extrêmement instructive où abondent les citations de documents publiés et des sources orales, M. M., jeune théologien de l'Université d'Hambourg et élève de W. Freytag, nous donne des rapports sur les discussions menées depuis nombre d'années autour de la relation entre l'Unité de l'Église et son devoir missionnaire. Essayant de clarifier davantage le problème de l'évangélisation, c'est-à-dire l'obligation grave qu'a l'Église de porter le message chrétien au-delà des frontières des communautés constituées, l'A. affirme que la mission n'est pas seulement l'aspect actif de la vie de l'Église, mais appartient à son essence même. C'est la participation à l'action du Seigneur s'annonçant en tout lieu. L'Église est « apostolique » parce qu'elle participe à la mission de Dieu en Jésus-Christ (p. 9). Des pages fort suggestives parlent de la condition impérieuse de renouveau qui s'impose à l'Église si elle veut précisément accomplir sa mission dans le monde : l'Église doit reconnaître son état de pérégrination, lequel la rendra libre envers des formes périmées de son passé et lui donnera une plus grande ouverture vers l'avant.

Le Rév. N. Karlström, doyen de la cathédrale de Skara et spécialiste des questions œcuméniques, retrace dans sa dissertation devant le synode diocésain (qui, dans les diocèses suédois, se tient obligatoirement tous les six ans) les grandes lignes de l'évolution de ces deux mouvements vers leur fusion à la Nouvelle-Delhi. Le dernier chapitre du livre expose les raisons pour et contre l'intégration. Ces deux excellents ouvrages montrent bien que la théologie œcuménique protestante se caractérise par sa conception exagérément dynamique de l'Église comme tendant uniquement vers l'eschatologie. On y oublie trop l'aspect corrélatif de la présence déjà actuelle de la réalité céleste dans la vie mystique et sacramentelle de l'Église. C'est ce qu'on a appelé « die bereits hereingebrochene Eschatologie » et dont témoigne surtout l'évangile de saint Jean. L'Église *est* déjà le peuple de Dieu. Sur les instances des Orthodoxes, le Comité central du Conseil œcuménique réuni à Rhodes en août 1959 accepta la suppression dans le plan d'intégration de l'incise : « unité et mission appartiennent *au même degré* à l'essence de l'Église ». Ainsi fut exprimé que sa mission vraie et efficace *découle* essentiellement de l'unité de l'Église (cfr *Irénikon*, XXXII (1959), p. 463).

D. Bf. M.

Archim. Avgoustinos Kantiotis. — *Ἐθνικὰ προβλήματα*. Athènes, Adelphotis « Ho hagios Ioannis ho Eleïmon », 1961 ; in-8, 336 p., 25 dr.

Depuis 1942, le P. Kantiotis édite la plus petite revue religieuse de la Grèce, *Christianiki Spitha* (*Étincelle chrétienne ;* cfr *Irénikon*, 1958, pp. 198 et 201 ; 1961, p. 129). Jamais les autorités ecclésiastiques et civiles n'ont réussi à étouffer ou à mettre sous le boisseau son zèle enflammé pour la réforme des maux sociaux dont souffre sa patrie. Plusieurs procès n'ont fait qu'aviver son ardeur infatigable. Dans le livre présent, il réunit beaucoup de sujets traités dans sa *Spitha*, des problèmes ou des abus qui vont à l'encontre de la loi chrétienne. Parmi ceux qui concernent la famille il y a le divorce, pour lequel le Saint-Synode de la Hiérarchie avait approuvé une onzième raison (en plus des dix déjà sanctionnées par la loi civile : divorce automatique après dix années de séparation), et la dote obligatoire (à fournir par les parents de la femme) qui fait souvent du mariage un achat. Dans le domaine de la vie publique il y a le niveau très bas du journalisme et des divertissements, la vente de petits enfants aux Américains, sous prétexte d'adoption, la misère sociale des faubourgs bidonvilles (un exemple : Pérama près d'Athènes avec ses 15.000 habitants), le chômage forcé des intellectuels et des ouvriers, le délaissement de la campagne ; cinq cents familles riches dominent la vie économique du pays (p. 301). Dans le domaine de l'instruction il y a le malheur des écoles nocturnes (pour les jeunes qui travaillent pendant la journée), la pléthore des gymnases et le manque d'écoles professionnelles de l'État, la fuite massive des étudiants vers les universités de l'étranger, l'impossibilité pour les élèves des écoles professionnelles d'assister aux offices du dimanche à cause des classes. L'A. déclare que les plus grands ennemis de la Grèce, ce sont les Grecs eux-mêmes (p. 279 s.), surtout à cause de leur esprit de discorde et de division, et il proclame comme remède et idéal la règle de vie de l'Orthodoxie « qui n'est pas une espèce de monopole de la race hellène, mais une idée et une vie œcuménique » (p. 318), cela au lieu de la Grande Idée déjà ensevelie et des idéaux matérialistes qui prévalent aujourd'hui.

D. I. D.

David Knowles. — The English Mystical Tradition. Londres, Burns and Oates, 1961 ; in-8, VIII-198 p., 25.

L'A. est professeur d'Histoire moderne à Cambridge et avait déjà publié cet ouvrage en 1928, sous le titre *English Mystics* ; il a repris le sujet comme à neuf, voulant tenir compte de découvertes récentes en la matière. Des neuf chapitres de cet ouvrage, les deux premiers donnent la définition de la mystique et ce que la théologie catholique en pense. Ce sont des pages que nous recommandons chaudement. Les autres chapitres étudient de grands mystiques anglais, parmi lesquels un nouveau nom est apparu, celui de Margery Kempe (*c.* 1373-1439). Les autres sont : Richard Rolle, l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance* (écrit entre 1345 et 1386), Walter Hilton, Julienne de Norwich, Fr. Augustine Baker. Il est indéniable que nombre de traits sont communs entre ces mystiques anglais et que l'on peut parler d'une tradition, ajoutons : catholique. Car, en

définitive, c'est de cela que traite notre auteur. Le titre de son ouvrage pouvait laisser croire autre chose, puisque l'anglicanisme compte également ses mystiques. Cette remarque mise à part, l'ouvrage mérite louange et crédit. D. Th. Bt.

C. S. Lewis. — The Screwtape Letters and Screwtape Proposes a Toast. Londres, Bles, 1961 ; in-8, 158 p., 12/6

Ces lettres furent éditées pour la première fois en 1942. Les voici pour la 24e fois, augmentées d'une nouvelle préface et d'un discours du redoutable *Screwtape*. Les lettres — on s'en souvient — sont au fond de petites études extrêmement pénétrantes et originales sur la vie spirituelle du chrétien écrites du point de vue de diables-tentateurs. Le *Toast* ajouté à cette édition est assez différent : il s'agit d'une cuisante satire contre les faux dieux de notre société contemporaine. Quant à la préface, elle contient de nombreuses perles comme celles-ci : « *Devil* is the opposite of *angel* (...). Satan, the leader or dictator of devils, is the opposite not of God but of Michael » (p. 6) ; « We must picture hell as a state where everyone is perpetually concerned about his own dignity and advancement, where everyone has a grievance, and where everyone lives in the deadly serious passions of envy, self-importance, and resentment » (pp. 8-9). D. G. B.

Konrad Algermissen. — Konfessionskunde. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 7e éd. 1957 ; in-8, XVI-948 p., DM 38.

« Algermissen » est devenu dans le monde de la théologie une notion qui n'a plus besoin d'explication. Cette édition retravaillée comprend une centaine de pages de plus que la précédente. On peut y constater un grand effort en vue d'intégrer dans le texte antérieur les multiples travaux qui, depuis la dernière guerre, ont paru en Allemagne et ailleurs dans le domaine des sciences ecclésiastiques et œcuméniques. Ce serait trop exiger d'un seul auteur, qui du reste, n'en est plus au début de sa carrière scientifique, que de vouloir trouver ici entièrement assimilée toute cette abondante littérature œcuménique des dernières quinze années, où les connaissances et les idées dans ce domaine ont fait tant de chemin. Malgré les apports nouveaux, l'esprit général de cette œuvre laborieuse est encore d'une époque où on se contentait plus facilement d'une simple phénoménologie des confessions, sans en approfondir davantage la problématique proprement œcuménique. Mais comme instrument de recherche, cet ouvrage restera encore longtemps un guide appréciable. — Pour un volume de cette dimension les coquilles ne sont pas trop nombreuses. Corrigeons cependant quelques noms propres : Garrigou-Lagrange, 179; Amay, 356; Glazik, 452 ; Losskij, 475 ; de Meester, 510 ; Lagerwey, 747 ; van de Pol, 894 ; Thijssen, 899 ; Beauduin, 900.

D. T. S.

Alberto Bellini. — Il Movimento ecumenico. Padoue, Éd. Presbyterium, 1960 ; in-12, 180 p.

Ce petit livre est un des meilleurs qui aient été écrits en vue d'une initiation œcuménique. Il reste centré sur les réalités œcuméniques contemporaines qu'il ne déborde jamais, et ce, par souci de méthode et d'objectivité, semble-t-il. En conséquence, le lecteur n'est pas accroché de-ci de-là par des argumentations latérales provenant de cadres de pensée peu accommodés à l'objet. L'A. fait ici preuve d'une grande indépendance, en même temps que d'une grande sûreté théologique. Les différentes étapes du mouvement œcuménique sont exposées avec compétence, appuyées sur une bibliographie très au point (les noms étrangers sont malheureusement quelque fois un peu massacrés), et le problème de l'unité est replacé dans leur cadre. L'attitude de l'Église catholique vis-à-vis du mouvement œcuménique, la méthode de l'« émulation spirituelle » et la théologie dite « œcuménique » sont exposées avec beaucoup de largeur de vue et d'équilibre. L'A. opte décidément pour un œcuménisme catholique, dont il entrevoit avec optimisme les possibilités pastorales. D. O. R.

Diana McClatchley. — Oxfordshire Clergy, 1777-1869. A Study of the Established Church and of the Role of its Clergy in Local Society. Oxford, Clarendon Press, 1960 ; in-8, VIII-252 p., 45.

Dans sa sympathique étude l'A. s'attache à nous montrer dans le clergé du comté d'Oxford moins, comme elle le dit, le ministre de l'autel que la *persona* de la paroisse, communauté humaine et circonscription civile. L'impression globale est plutôt encourageante. S'il y avait des pluralistes qui ne résidaient pas et qui négligeaient même parfois de payer des suppléants, il y avait d'autre part beaucoup de pasteurs consciencieux. Le tableau est celui d'une amélioration constante, en grande partie sous l'inspiration de l'évêque Samuel Wilberforce. On voit bien l'importance qu'eurent les initiatives locales prises par les curés en ce qui concerne l'hygiène, l'éducation, la justice et aussi l'assurance d'un minimum de bien-être matériel. C'étaient les conditions indispensables d'un relèvement général du niveau de la vie simplement humaine. D. G. B.

R. Arnaldez, J. Pouilloux, Cl. Mondésert. — Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. I : Introduction générale et *De Opificio mundi*. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 257 p., 15,60 NF.

Ce nouveau Philon est une surprise. La collection « Sources chrétiennes » avait en effet commencé il y a quatre ans à nous donner une édition française du grand Alexandrin (Cfr *Irénikon*, 30 (1957) p. 348) avec le traité de la *Migration d'Abraham*. De cette première tentative il n'est plus question dans ce volume qui recommence la publication intégrale de Philon à nouveaux frais, séparée désormais des « Sources Chrétiennes ». La présentation toutefois est identique à celle de la collection patristique, comme aussi à celle de la collection G. Budé. Le P. Mondésert qui dirige « Sources chrétiennes » avec tant de compétence a assumé la responsabilité de la présente édition. On ne pourra que s'en réjouir. Une excellente introduction générale (p. 17-112) donne le *status quaestionis* des études

philoniennes et une autre plus brève présente le *De Opificio*. La traduction est fidèle et aisée, les notes substantielles. Quant au texte, c'est celui de Cohn-Wendland dont on n'a retenu de l'apparat que les variantes les plus significatives. Souhaitons une marche rapide et un franc succès à cette publication qui nous donnera la première édition française complète de l'un des auteurs les plus importants pour l'intelligence de l'antiquité chrétienne. D. E. L.

Georgios Emmanouïl Pankalos. — *Περὶ τοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος τῆς Κρήτης*. T. II : *Εἰσαγωγή, γλωσσάριον Α-Κ*. T. III : *Γλωσσάριον Λ-Σ*. Athènes, chez l'A., 1959 et 1961 ; in-8, 559 et 528 p., 200 dr. le volume.

Avec une tenacité admirable et au prix de sacrifices personnels énormes, M. Pankalos a réussi à publier encore deux forts volumes sur l'idiome crétois si riche et si expressif. Après une introduction où l'on peut lire les encouragements provenant de ses compatriotes et surtout des étrangers et de leurs institutions scientifiques, il présente le glossaire crétois en donnant de chaque mot une explication étymologique (pour autant que cela est possible), sémantique et linguistique avec des exemples d'emploi populaire ou littéraire, et l'indication de la région où le mot est usuel. A la fin il donne une liste de mots omis que l'on peut trouver dans la *Collection des mots étrangers de la langue parlée en Crète*, de Id. Papagrigorakis, La Canée, 1952. L'idiome crétois a influencé considérablement ceux d'autres îles de la mer Égée (par exemple Naxos) où les Crétois se sont réfugiés lors de leurs insurrections contre les Turcs. L'A. a vécu beaucoup d'années en contact étroit et familier avec le peuple crétois, artisan de sa langue. Nous avons déjà relevé les mérites et la valeur singulière de cette œuvre (*Irénikon*, 1957, p. 275 s.), et on ne peut que regretter que son auteur ne trouve pas auprès des instances compétentes le soutien qui lui permettrait de mener à bonne fin ce travail d'une vie, travail dont le *Dictionnaire historique du grec moderne* de l'Académie d'Athènes pourra tirer beaucoup de profit. Il est compréhensible que les traces des longues occupations vénitienne et turque se rencontrent à chaque page. D. I. D.

II. HISTOIRE

Eduard Schwartz. — Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in-8, XII-344 p., DM 44.

Dans ce IVe volume des écrits d'E. S., MM. W. Eltester et H. D. Altendorf ont rassemblé quatre des études les plus importantes de cet éminent historien. Elles concernent l'histoire et le droit de l'Église ancienne. La première (1935) éclaire des points importants des synodes du IVe siècle durant la crise arienne et des relations des protagonistes. La seconde (1921) traite des conciles d'empire de Théodose à Justinien et présente une vue d'ensemble de la documentation accumulée par E. S. en vue de sa monumentale édition des conciles de cette époque. Dans la

troisième (1936) l'A. donne une étude critique des collections canoniques de l'ancienne Église d'empire à la même époque. Une quatrième enfin, parue l'année de la mort d'E. S., porte un jugement pondéré sur la politique ecclésiastique de Justinien. — Les éditeurs ont joint à ce IVe tome une liste précieuse des quelque 400 publications de l'historien. On doit dire en outre qu'ils n'ont rien ménagé pour faire de cette réédition un instrument de travail extrêmement commode et d'une présentation parfaite : la pagination des éditions précédentes a été reproduite au bas des pages et des notes succintes entre crochets précisent les indications d'E. S.

D. E. L.

Glanville Downey. — A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, University Press, 1961 ; in-8, XX-754 p., 21 ill., 15 dl.

L'A. fut un collaborateur du professeur Morey de l'Université de Princeton, qui dirigea les fouilles d'Antioche et des environs de 1932 à 1939, ainsi que les publications qui en résultèrent : la collection *Antioch-on-the-Orontes.* Il a produit une quantité innombrable d'études particulières, dispersées dans de multiples publications savantes, et enseigne actuellement à la fondation *Dumbarton Oaks* de Washington. C'est dire qu'il est tout préparé à présenter l'étude synthétique que voici. Le sujet est, en effet, considérablement renouvelé depuis les fouilles, car l'information sur la capitale de l'Orient gréco-romain présente des lacunes surprenantes en dehors de l'époque privilégiée du IVe siècle, où tant la vie civile que religieuse ne laisse guère de secrets, grâce à Libanius et aux Pères de l'Église. Malalas est, à part cela, le chroniqueur le plus explicite. L'A. donne à son exposé le cadre chronologique simple, et consacre 19 excursus à des points spéciaux d'ordre topographique ou historique. — Les témoignages relatifs aux périodes moins connues sont pesés patiemment, tandis que les sujets déjà largement débattus sont résumés à grands traits ; les découvertes récentes sont intégrées à leur place. La bibliographie est accablante et bien à jour ; l'index est abondant ; les illustrations se bornent à quelques cartes nécessaires et quelques photos. Si les recherches sur place pouvaient se poursuivre normalement, les savants les plus optimistes estiment que l'on finirait par en savoir autant sur Antioche que sur les autres grandes métropoles de l'antiquité. Au stade acquis, déjà, la vision des choses est plus nette surtout en matière d'histoire de l'art au début de l'ère chrétienne ; ainsi, des formes que l'on croyait propres à Alexandrie, se retrouvent à Antioche. Le butin en fait d'inscriptions est cependant peu abondant. En résumé, la physionomie propre de la *Reine de l'Orient* se dégage de cet ensemble avec un puissant relief : fondation séleucide qui acquiert toute son importance à l'époque romaine, plaque tournante de l'expansion missionnaire chrétienne, carrefour du syncrétisme byzantin et arène des disputes théologiques. Hélas ! les fléaux naturels et l'Islam ont bientôt arrêté son essor.

D. M. F.

Hugh the Chantor. — The History of the Church of York, 1066-1127. (Nelson's Medieval Texts). Translated from the Latin and with

Introduction by Charles JOHNSON. Londres, Nelson, 1961 ; in-8, XIX-132-132-5 p., 42.

Dans ce volume nous trouvons, après une brève Introduction qui situe le document dans le cadre plus large de l'histoire ecclésiastique de l'époque, un texte latin provenant d'un dignitaire du chapitre d'York. Il s'agit dans son écrit du conflit entre les archevêques de Cantorbéry et d'York. York devait-il soumission et obéissance à Cantorbéry, oui ou non ? Le texte d'Hugues est très vivant et direct, et ne manque pas d'humour. M. C. J. en fournit une excellente traduction anglaise qui rendra certainement service, car la syntaxe et même la grammaire du digne préchantre d'York n'ont que de lointaines accointances avec celles de César. Un index utile termine le livre. D. G. B.

Viktoria Pleyer. — Das russische Altgläubigentum. Geschichte Darstellung in der Literatur. (Slavistische Beiträge, Band 4). Munich, Otto Sagner, 1961 ; in-8, 194 p.

Cette dissertation doctorale remplit une lacune dans l'historiographie du raskol russe. Elle donne un aperçu des matériaux publiés sur les starovères, un court résumé de l'histoire du raskol et un exposé assez détaillé sur sa présentation chez quatre romanciers russes : P. I. Meljnikov, D. N. Mamin, V. G. Korolenko et N. S. Leskov, qui tous avaient eu des contacts étroits et suivis avec les vieux-croyants en partie dès leur enfance. L'intérêt scientifique (d'abord surtout antirrhétique) et littéraire pour le raskol n'a surgi que vers 1850. Théologiens, prêtres, historiens et littérateurs s'en sont préoccupés au début au nom de l'Église et de l'État avec un but bien précis : pouvoir le combattre plus efficacement ; mais cela n'a pas empêché une certaine sympathie et une sincère estime de la part de ces derniers pour les persécutés. Ils permettent de nous faire une image du marchand, de l'industriel ou de l'administrateur vieux-croyants, de leur façon de vivre, de leurs types de femmes et des monastères féminins, de leurs prêtres, de leurs *načetčiki* (qui faisaient fonction d'instructeurs) et de leurs *starcy*. L'A. a bien atteint son but : présenter un tableau d'ensemble de ce phénomène religieux passionnant, compliqué et si grave de conséquences. D. I. D.

Bessarion Nicaenus, S. R. E. Cardinalis. — Oratio dogmatica de unione. (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores. Series B, Vol. VII, fasc. 1). Ed. Emmanuel CANDAL, S. I. Rome, Institut pontifical oriental, 1958 ; in-4, XCI-98 p., 4 pl., 10 dl.

Ce fascicule des documents concernant le concile de Florence est le premier à présenter l'édition critique d'un discours grec prononcé au cours du concile. Il s'agit en l'occurrence de l'intervention qui, par sa force convaincante, a obtenu l'acquiescement de la plupart des membres grecs du concile pour souscrire ensuite l'acte d'union. Bessarion lui-même n'était pas parvenu à ces convictions du premier coup. A force d'études profondes et persévérantes il avait constaté l'accord des Pères grecs et latins « qui ont parlé par l'unique et même Esprit » sur sa procession, thème principal de ce discours. Il fut prononcé le 13 et le 14 avril 1439.

Le P. Candal l'a publié, avec son acribie habituelle, d'après les autographes grec et latin conservés à la bibliothèque Marcienne (*gr. 778* et *lat. 1901*) ; il y ajoute le texte d'une *Declaratio* (de Bessarion) *aliquorum que in dicta oratione dogmatica continentur que Grecis notissima, Latinis ignota sunt*, d'après le *Vatic. lat. 4037*. L'autographe grec fut écrit par Bessarion quand il était cardinal-prêtre des Douze Apôtres (1439-1449), l'autographe latin quand il était cardinal-évêque de Tusculum (1449-1468). L'éditeur nous renseigne d'une façon exhaustive sur les circonstances et le contenu du document, sur les manuscrits et les éditions précédentes, sur sa valeur et ses sources. Une petite remarque : l'éditeur semble confondre le siège suburbicaire de la Sabine, dont Bessarion était titulaire, avec le titre presbytéral de Sainte-Sabine (p. LXXXII, n. 2). Le discours en l'honneur de saint Bessarion (p. LXXXIII) a été publié (BHG 2063). D. I. D.

Jean-Marie Detré. — Contribution à l'étude des relations du patriarche copte Jean XVII avec Rome de 1735 à 1738. (Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca). Le Caire, Ed. del Centro francescano di Studi orient. cristiani, 1900 ; in-8, 52 p.

Le R. P. Detré commente et publie ici deux lettres arabes (dont une profession de foi catholique du 26 septembre 1736) du patriarche copte Jean XVII (1727-1745), adressées au pape Clément XII. Cette profession de foi fut jugée très insuffisante à Rome et n'eut pas de suite réelle. D'autre part, elle marque le début des mauvaises relations entre les Coptes qui craignaient de devenir des renégats francs, et les missionnaires qui « préféreront les fruits réels des conversions individuelles à ce rêve toujours poursuivi et jamais atteint d'une Église copte réunie toute entière à l'Église catholique par l'adhésion de son Patriarche » (p. 148 [26] ; cfr *Irénikon*, 1954, p. 227 s.). Au XIXe siècle les sociétés missionnaires protestantes viendront travailler parmi les Coptes avec les mêmes méthodes, renforcées de soutiens financiers considérables, et ils obtiendront des « fruits » abondants. D. I. D.

Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. (Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, 2). Witten, Luther-Verlag, 1958, in-8, 300 p.

L'Église évangélique d'Allemagne publie pour la première fois en allemand les principaux documents d'une importante correspondance entre les théologiens de Tubingue et le patriarcat de Constantinople au XVIe siècle au sujet de la Confession d'Augsbourg. On sait l'intérêt de cette question : nos lecteurs y ont été initiés par E. Benz (cfr *Irénikon*, 1956, p. 165-176 : « Mélanchton et l'Église orthodoxe » ; p. 390-405 : « La Confession d'Augsbourg et Byzance au XVIe siècle »). Outre la nouveauté de la langue (la première traduction allemande publiée par Fickler en 1583 et 1585 ne semble pas avoir été conservée), ce livre présente encore l'avantage de nous rendre accessibles des textes qui depuis le *Judex veritatis* de Gédéon (1758) n'ont plus été édités que partiellement (réponses

de Jérémie II) par Mesolaras en 1883 et Karmires en 1952-53. Une table synoptique des citations scripturaires révèle à première vue que les théologiens orthodoxes ne le cédaient en rien aux évangéliques sur l'emploi de l'Écriture. Pour être plus complète, la bibliographie pourrait citer encore les noms de W. von Linden, Th. Sunobig, J. Gorscius, J. Geisius, E. Schelstrate, Harboe, Gédéon, G. Pfister, Chr. Schnurrer, K. J. Hefele, P. Renaudin, A. Palmieri, qui du XVIe au XXe siècle ont eux aussi publié, critiqué ou expliqué les échanges entre Tubingue et Constantinople. D. D. G.

Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene. Réd. : Franklin H. LITTELL et Hans Hermann WALZ. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960 ; in-8, 1756 col.

C'est sous les auspices du *Kirchentag* évangélique allemand et avec la collaboration de 425 spécialistes que ce Lexikon œcuménique du monde chrétien a été publié. A personne n'échappera l'utilité d'une telle entreprise ni ses difficultés spécifiques. Les multiples aspects et toute la problématique du mouvement œcuménique d'aujourd'hui ont dû être condensés dans un seul volume et présentés d'une manière aisément abordable à un large public. On peut parler d'une réussite, malgré le provisoire et les limites inévitables dont l'auteur de la Préface se montre conscient. Il est vrai que pour un non-initié la consultation de ce grand volume pourrait avoir de quoi le dérouter parfois. Il est naturel de trouver ici des divergences, mais on s'y heurtera aussi à des contradictions qui y ont moins de raison d'être. Dans l'art. *Filioque* on fait bien comprendre que dans cette question il s'agit d'une conception concernant les relations trinitaires *ad intra*, tandis que d'après l'art. *Esprit-Saint* il y aurait maintenant un consensus général selon lequel le *Filioque* se rapporte aux relations *ad extra* des trois Personnes divines (p. 466). Cette dernière affirmation est évidemment inexacte, du moins pour ce qui concerne le différend entre les Orientaux orthodoxes et les catholiques. Remarquons aussi l'information très rudimentaire et défectueuse sur les Églises orthodoxes de l'émigration (p. 388-89). Les données sur le mouvement liturgique catholique sont vraiment pauvres et manquent d'ailleurs d'exactitude (p. 854). Il faut signaler en outre le caractère unilatéral, trop « occidental » de maint article. Par exemple, sur un sujet fondamental comme l'*anthropologie chrétienne* on trouve quelques aperçus excellents, mais où la perspective de la tradition orientale fait totalement défaut. A en croire la note bibliographique, ce seraient surtout Brunner et Barth qui ont dit dans ce domaine des choses décisives. L'art. *Grâce* nous laisse la même impression de provincialisme théologique (un renvoi à l'art. *Salut* (Heil), du même auteur, aurait pu apporter un complément utile). Une dizaine d'auteurs catholiques ont écrit dans cet ouvrage sur quelques sujets d'ordre assez périphérique, comme le sont le bréviaire, ou une congrégation mariale. Mais les contributions d'histoire ecclésiastique du Dr. Oskar Köhler sont ici bien à leur place. Du côté évangélique il faut signaler, dans ce même domaine, les nombreux articles du professeur Peter Meinhold. Quant à tout ce qui touche directement au mouvement œcuménique on est informé avec toute la compétence possible, entre

autres par l'article sur le Conseil œcuménique des Églises du Dr. H. H. Walz. Somme toute, nous l'avons déjà dit, cet ouvrage constitue une réussite, en tant qu'expression assez fidèle de l'« œcumène », réalisée par ses représentants les mieux informés. Au fur et à mesure que le « mouvement » avancera, une équipe de travailleurs comme celle-ci pourra sans doute s'exprimer dans une plus grande homogénéité et unité. D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1959. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960 ; in-8, XVI-382 p., DM 35.

Comme les précédents, ce *Kirchliches Jahrbuch* contient une grande variété de renseignements et de documents concernant la vie de l'Église évangélique d'Allemagne, cette fois-ci pour l'année 1959. C'est encore la situation tendue et délicate de l'Église en Allemagne orientale qui attirera ici l'attention (pp. 145-234). Parmi les textes de la 1ère partie, figure la fameuse lettre de l'évêque Dr. Dibelius sur « Les Autorités » *(Obrigkeit. Eine Frage an den 60 jährigen Bischof D. Dr. Lilje)*. A la p. 266 on trouvera une déclaration de l'évêque D. Dietzfelbinger en rapport avec le concile annoncé et où sont exprimées certaines appréhensions à ce sujet et rappelées les paroles de Benoît XV : « Gardez-nous de toute erreur qui pourrait les éloigner de nous ». Importante est aussi la partie consacrée au mouvement œcuménique (pp. 286-337), où sont réunis entre autres les différents textes concernant les événements de Rhodes en août 1959, qui ont eu une si grande répercussion sur l'évolution ultérieure des relations œcuméniques (pp. 298-313). Ces annuaires rendront un service unique à tous ceux qui tiennent à être sérieusement documentés sur la chrétienté allemande et son attitude envers les divers problèmes qui se posent aujourd'hui au monde chrétien. D. T. S.

Dekaetiris. — *Δεκαετηρὶς Ἱερατικῆς Σχολῆς Ἀπόστολος Βαρνάβας* **1949-1959.** Levkosia (Chypre), 1961 ; in-f°, 94 p., ill.

Archim. Konstantinos S. Levkosiatis. — *Λογοδοσία ἐπὶ τῇ λήξει τῶν ἐργασιῶν τοῦ σχολικοῦ ἔτους* 1960-61. Ibid., 1961 ; in-8, 16 p.

L'Église orthodoxe autocéphale de Chypre possède une école pour la formation de ses prêtres depuis 1949. Installée dans le spacieux *metochion* du monastère Kykkou à Nicosie elle est entièrement entretenue, depuis mars 1952, aux frais de ce monastère, d'après une décision de son higoumenosymvoulion (chapitre conventuel). Ce séminaire fut dirigé jusqu'en 1951 par l'actuel métropolite Dionysios de Trikkala, ensuite par le professeur Konstantinos Levkosiatis qui fut ordonné prêtre par Mgr Makarios III le 4 mars 1956, cinq jours avant son exil aux îles Seychelles. Le 9 juillet suivant le recteur lui-même fut incarcéré et resta en prison jusqu'à la fin de février 1959. D'autres professeurs subirent le même sort. Malgré ces temps très difficiles, l'école a continué de fonctionner. Elle a joué un rôle considérable dans la lutte pour l'Hénosis dès ses débuts (1er avril 1955) ; jusqu'à l'emprisonnement du recteur les tracts de l'EOKA y étaient imprimés ; le duplicateur ne fut jamais découvert. Ce livre commémoratif de la première décennie de l'établissement présente les

rapports annuels, les programmes d'études, la liste des 102 séminaristes qui y ont achevé leurs études et la liste des 31 professeurs qui y ont enseigné ou qui sont encore en charge. Le tout, illustré de beaucoup de photos, donne une idée assez adéquate de la vie de l'école. Les élèves y sont pour la plupart des pères de familles pauvres, choisis par leur village pour la fonction de prêtre paroissial ; pour eux les bancs de l'école élémentaire (la seule exigée pour l'entrée au séminaire) sont souvent déjà un vieux souvenir. Jusqu'en 1952 le programme comportait deux années d'études, depuis lors il s'achève en trois ans. Le 6 octobre 1954, le gouvernement grec la reconnut comme *Katoteron Ekklisiastikon Phrontistirion* ; en Grèce de telles écoles n'existent plus depuis 1960.

Dans son rapport sur l'année scolaire 1960-61 l'actuel recteur décrit l'état de l'école et énumère les efforts qu'il fait pour relever le niveau spirituel et intellectuel de ses séminaristes. D. I. D.

John Berchmans Dockery. — Christopher Davenport, Friar and Diplomat. Londres, Burns and Oates, 1960 ; in-8, 180 p., ill., 21-/

Christopher Davenport, *alias* le Révérend Père Francis a Sancta Clara, O. S. F., a joué un rôle considérable dans la vie catholique du XVIIe siècle anglais. Converti à l'Église romaine pendant ses études à Oxford, Davenport fut un des restaurateurs de la province anglaise des Frères Observantins et s'est fait sous le règne de Charles Ier l'avocat d'une politique large et compréhensive dans la question de l'union espérée entre anglicans et catholiques. Cette biographie devrait combler une grave lacune dans ce domaine. Cependant on est bien obligé de constater qu'elle est écrite (ou imprimée — nous ne pouvons déterminer à qui la faute) avec une telle négligence — mots complètement omis, ou répétés ou transposés de place dans une seule et même phrase, ponctuation et guillemets qui résistent à tout effort d'élucidation — que de nombreux passages de l'A. même, mais surtout dans les citations, sont totalement incompréhensibles. D'ailleurs, ces citations sont-elles traduites ou non ? Que signifient les premières lignes, p. 80 ; la citation après le milieu de la p. 86 ; le latin, p. 87 ? P. 120, Foppens est dit avoir écrit un ouvrage *Bibliographique Belgique (sic)*, p. 168 le titre est *Bibliotheca Belgica*, ce qui semble plus vraisemblable. P. 105, lire *dedication*, non *declaration*. Si on restitue à la citation qui commence p. 65, dernière ligne, ses premiers mots : « That all in the ... », la syntaxe y gagnera beaucoup ainsi que l'intelligibilité ; que si l'on attribue ces vues au laudien Heylin (ou Heylyn) qui les a exprimées et non plus au puritain Neal qui ne fait que les citer ; si, enfin, on écrit « Spalato » au lieu de « Spalata », la vérité historique aura été rétablie, croyons-nous. C'est un exemple. D. G. B.

A. J. Arberry. — Oriental Essays. Portraits of Seven Scholars. Londres, Allen and Unwin, 1960 ; in-8, 262 p., 28-/

M. A., dont les ouvrages sont connus, s'adresse une dernière fois au grand public. L'A. de *British Orientalists* retrace l'histoire de l'orientalisme, surtout arabe et persan, en donnant un portrait de six célèbres savants anglais du passé : S. Ockley, W. Jones, E. W. Lane, E. H. Palmer,

E. G. Browne, R. A. Nicholson. Le dernier chapitre contient une autobiographie. Se basant sur un opuscule de l'Unesco, intitulé *Vers une compréhension mutuelle* (1959), M. A. souligne fortement l'importance de l'étude du monde oriental en vue d'un approfondissement des relations internationales dans l'avenir. D. E. D.

Albin Lesky. — Geschichte der griechischen Literatur. Berne, Francke, 1957 ; in-8, 828 p.

Entreprendre la publication d'une histoire de la littérature grecque, n'est point chose aisée, car le problème est de savoir quelle dimension on donnera à l'œuvre. M. L. a constaté, avec nombre d'autres spécialistes sans doute, que le juste milieu n'avait pas encore été trouvé entre la multitude d'ouvrages insuffisants et le sommet atteint par Wilhelm Schmid dans sa *Geschichte* en cinq volumes. Aussi voit-on de prime abord que le présent ouvrage n'a pas la prétention d'être complet, mais qu'il vise à donner l'essentiel. Cette prise de position de l'auteur pourrait susciter de sévères critiques. En effet, la littérature chrétienne en langue grecque, ainsi que celle des Juifs d'expression grecque ne sont mentionnées qu'en relation avec ce que l'on pourrait appeler la littérature classique. Et même à l'intérieur de celle-ci il y a des omissions volontaires, surtout pour la période impériale. Cependant le livre dans son ensemble n'a pas souffert de ces lacunes et l'A. a su présenter le développement des grandes idées en s'abstenant de jugements trop catégoriques là où la matière prête à discussion. On sait que M. L. est très sensible aux antinomies inhérentes à tout fait littéraire, par exemple l'opposition entre le développement génétique et le caractère nouveau et propre d'un phénomène, ou bien celle entre la dépendance du contexte et la formation de l'individu. Avec une prudence extrême, unie à une discrétion parfaite, l'A. introduit les lecteurs dans ces problèmes sans dissimuler les opinions contraires aux siennes. L'aspect le plus personnel de cette étude est sans doute la division de la matière, que M. L. a voulue avant tout logique. D'où un triple genre de classification, à savoir : d'après les genres littéraires pour la période archaïque, d'après les périodes chronologiques pour l'époque de la *polis*, et enfin, pour l'ère de l'hellénisme, d'après les cadres géographiques. Cet ouvrage trouvera son chemin sans aucune difficulté, car l'A. a mis en pratique le précieux conseil de Werner Jaeger disant que l'essentiel est de transmettre les problèmes vivants pour que ceux qui viennent après nous puissent les discuter. D. P. B.

Otto Treitinger. — Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Zweite unveränderte Auflage. Bad Homburg, Hermann Gentner, 1956 ; in-8, XVIII-274 p., DM 19,80.

L'ouvrage fondamental de M. T., paru à Iéna en 1938, nous est de nouveau accessible grâce à cette réédition. Que nous disent les documents de l'empereur et de l'empire ? Quelles étaient les idées sous-jacentes à cette vénération quasi surnaturelle que les Byzantins leur témoignaient ? C'est ce que M. T. nous montre en dépouillant minutieusement les sources telles que le *Liber de Caeremoniis aulae byzantinae* de l'empereur Cons-

tantin VII Porphyrogénète, le *De Officiis* anonyme (datant d'un siècle avant la fin de l'empire) et des notices éparpillées ici et là dans les communications diplomatiques. Les conclusions du présent ouvrage s'accordent avec celles des travaux de A. GRABAR *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936 ; devant nous surgit l'image d'une *Civitas Dei* magique et mystique qu'on oserait appeler — selon l'expression de Suarez — *corpus politicum mysticum*. Avec A. Alföldi, l'A. souligne que les cérémonies à la cour byzantine étaient davantage copiées sur celles de la vieille Rome et moins influencées par des pratiques orientales que l'on ne l'a cru. A la p. 21, nº 55, l'A. mentionne les Sarrazins sans cependant y ajouter la référence au *De Caerem.* Notons aussi p. 33 (il s'agit du trône vide ἑτοιμασία) que le texte de *Ps.* 9, 8-9 fut également apte à inspirer ce détail de la présentation du dernier jugement dans l'art chrétien. A cet ouvrage, complété par un index, suit l'article « Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken » (*Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa, IV 1940*), dans lequel l'A. reprend et résume l'idée du *corpus politicum mysticum*. Souhaitons que des recherches analogues soient effectuées également sur d'autres branches de la vie byzantine et qu'on analyse davantage l'influence de ces notions dans les civilisations voisines.

D. E. D.

Nigel Abercrombie. — The Life and Work of Edmund Bishop. With a Foreword by David Knowles. Londres, Longmans, 1959 ; in-8, XVI-540 p., 70-/

Il nous arrive de lire bon nombre de biographies. Nous n'hésitons pas à dire qu'aucune de celles que nous avons eues entre les mains ces derniers temps n'était comparable à l'œuvre de M. N. A. D'abord, la masse de travail, la précision des investigations, la patience employée à compulser des documents innombrables et de toutes sortes ; ensuite, la compréhension qu'a l'A. des problèmes nombreux et variés de science liturgique, de vie monastique et de personnes ; le discernement avec lequel il situe son héros dans la vie plus large de l'Église de l'époque — tout cela fait de ce livre à la mise en pages particulièrement serrée une source de premier ordre, nous n'hésitons pas à le dire, pour la vie catholique en Angleterre entre 1870 et 1917. Edmund Bishop, historien pénétrant de la liturgie, est connu ; Edmund Bishop, inspirateur et auteur — presque — de livres publiés sous d'autres noms, l'est moins ; Edmund Bishop, disciple d'Acton, catholique et laïc profondément croyant mais foncièrement « libéral » geignant et se cabrant sous la gangue pesante du cléricalisme romain, a dû attendre de la plume de M. N. A. sa révélation. Combien parmi ceux qui ont lu l'essai sur le *Génie du rite romain* ont compris que Bishop n'appréciait pas particulièrement ce génie qui, pour lui, se manifeste dans tout ce qui est romain ? Sa vie fut endolorie par la succession d'encycliques, *Mirari vos*, *Lamentabili*, *Pascendi*. Il n'a apprécié parmi les papes de son temps que Léon XIII, dont le règne fut un temps de répit dans la longue nuit noire où la principale réaction de « l'Église » consistait à assommer sans merci ceux de ses enfants qui avaient pris conscience de leur monde contemporain. Cependant, le savoir de Bishop était nécessaire à cette « Église » ; elle savait où se tourner aux moments difficiles et Bishop ne

lui faisait jamais faux bond. Il n'était pas moderniste, il n'avait même pas de sympathie spéciale pour la critique scripturaire — sous ce rapport c'était un vieil *evangelical* —, mais il voyait des hommes qu'il croyait sincères aux prises avec des problèmes qu'il reconnaissait comme vrais sans qu'ils fussent les siens, et il était outré de constater de la part des hommes d'Église un refus de tout effort de compréhension, une méconnaissance systématique du problème et un raidissement apeuré dans un obscurantisme que Bishop savait destiné à devenir un lourd handicap pour l'avenir. La prédication de l'évangile se trouve alourdie jusqu'à la fin des temps, semblerait-il, non seulement des théories de Boniface VIII, de l'Inquisition, Galilée et les Guerres de religion, mais encore des décrets de la Commission biblique sur le serpent et *tutti quanti*. La part de Bishop dans le développement des bénédictins anglais et dans l'affaire des ordinations anglicanes est mise en lumière. Certains des contemporains de Bishop souffrent quelque ternissement de leur gloire — dom Germain Morin et Mgr Duchesne notamment — mais Bishop lui-même n'en sort pas comme un colosse non plus. Son anticléricalisme morbide, même lorsqu'on reconnaît tous les excès d'un cléricalisme triomphant et sans scrupule aucun quand il s'agit de défendre l'institution sacro-sainte et intangible, laisse une triste impression. L'ouvrage de M. N. A. est d'autant plus remarquable que l'auteur lui-même n'a aucune thèse à défendre ni doctrine à propager. Il se contente d'exposer avec — oserait-on l'écrire ? — génie. Un livre vraiment exceptionnel. D. G. B.

ADDENDA ET CORRIGENDA au T. XXXIV D'IRÉNIKON

Page 219, *Le monachisme orthodoxe en Yougoslavie*. bas de la page : au lieu de « Arsenie », lire : « Arsenije ».

Page 225, ligne 13 : au lieu de « Slovénie », lire : « Slavonie ».

Pages 229-230 : Note. Au moment de mettre sous presse ce fascicule d'IRÉNIKON, l'organe officiel de l'Église orthodoxe serbe annonçait l'érection d'un nouveau « séminaire monastique » dans le monastère de la Transfiguration de l'éparchie de Žiča. La formation des jeunes moines est confiée aux soins d'un professeur de théologie de Belgrade : le syncelle Desimir Vlatkovič (Cfr *Glasnik pravoslavne Crkve*. 1961, n° 6 juin, p. 146).

Table des matières

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

Church Union, 81. — Le professeur Peter Brunner en faveur d'une entière fraternité entre les Églises luthériennes, 81. — Les avis des professeurs Ernst Kinder et Regin Prenter à ce propos, 81. — Discussion sur l'intercommunion entre l'Église de Suède et l'Église d'Écosse, 213. — Études dans la revue *Lutheran World* sur *Les confessions et l'avenir de l'Église*, 123.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — Contenu de *l'Ecumenical Review*, 82, 215. — Les préparatifs de l'Assemblée à New Delhi, 84. — Rapport de la commission Foi et Constitution sur sa Session à St Andrews, 84. — La brochure *Orthodoxy : The Faith and Order Dialogue*, 84. — Bibliographie œcuménique, 85. — L'Église orthodoxe russe pose sa candidature au C. O. E., 214. — La délégation grecque pour New Delhi, 214. — Consultation sur la sainte communion lors des réunions œcuméniques, à Bossey, 215. — Deux Églises réformées de l'Afrique du Sud se retirent du C. O. E., 216. — Premiers échos de la 3e Assemblée générale du C. O. E. à New Delhi, 547. — La fusion du C. O. E. et du C. I. M. est un fait accompli, 547. — Admission au C. O. E. de l'Église orthodoxe russe et d'autres Églises, 547. — L'Église orthodoxe russe veut renforcer le témoignage orthodoxe au sein de la Commission Foi et Constitution, 547. — Le rapport du secrétaire général et la présence des observateurs catholiques, 548. — Une rencontre de théologiens catholiques et protestants à Bangalore, 549.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15dec. 1961.

Cum permissu superiorum